MARIO LIVERANI

ASIRIA
La PREHISTORIA del IMPERIALISMO

EDITORIAL TROTTA

ACCESO ABIERTO

BIBLIOTECA DE CIENCIAS BÍBLICAS
Y ORIENTALES

dirigida por Julio Trebolle Barrera

Enuma eliš y otros relatos babilónicos de la Creación
Edición y traducción de Adelina Millet Albà y Lluís Feliu Mateu

MARC VAN DE MIEROOP
*Historia del Próximo Oriente antiguo (*ca. *3000-323 a.e.c.)*

E. P. SANDERS
Jesús y el judaísmo

JULIO TREBOLLE BARRERA
Texturas bíblicas del antiguo Oriente al Occidente moderno

KONRAD SCHMID
Historia literaria del Antiguo Testamento. Una introducción

GERSHOM SCHOLEM
Conceptos básicos del judaísmo.
Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación

GREGORIO DEL OLMO LETE
Lectura intertextual de la Biblia hebrea.
Ensayo de literatura comparada

JOAQUÍN SANMARTÍN (ed.)
Gilgameš, rey de Uruk

OTHMAR KEEL
La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento

ISRAEL KNOHL
El mesías antes de Jesús.
El Siervo sufriente en los manuscritos del Mar Muerto

RAYMOND E. BROWN

Introducción al Nuevo Testamento

JOSÉ VIRGILIO GARCÍA TRABAZO
Textos religiosos hititas.
Mitos, plegarias y rituales

Asiria
La prehistoria del imperialismo

Asiria
La prehistoria del imperialismo

Mario Liverani

Traducción de José María Ábrego de Lacy

E D I T O R I A L T R O T T A

BIBLIOTECA DE CIENCIAS BÍBLICAS Y ORIENTALES
dirigida por Julio Trebolle Barrera

Título original: Assiria. La preistoria dell'imperialismo

© Editorial Trotta, S.A., 2022
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Gius. Laterza & Figli, 2017
All rights reserved

© José María Ábrego de Lacy, traducción, 2022

CREATIVE COMMONS

ISBN: 978-84-1364-074-7

Dedicado a Beate Pongratz-Leisten, con admiración y gratitud

ÍNDICE

Introducción. Imperialismo: el hecho y la ideología

1. Dios lo quiere
2. Comunicarse con Dios
3. Guerra santa y justa
4. Explorar para conquistar
5. La periferia funcional
6. Coleccionismo
7. Exhibición pública
8. Marcar el territorio: las estelas
9. Inscripciones conmemorativas
10. Títulos reales
11. La justificación defensiva
12. Batallas y asedios
13. Juramentos y violaciones
14. Castigar y perdonar
15. Destruir para reconstruir
16. «Exportar despotismo»
17. La ciudad en el centro del mundo
18. Las provincias
19. De tributarios a deportados
20. Las redes de comunicación
21. Convertirse en asirios
22. La prosperidad imperial
23. La unificación tecnológica
24. La unificación religiosa
25. La unificación lingüística
26. El prototipo de imperio
27. Trayectorias del imperialismo
28. Imperios antiguos y modernos
29. Celebración y realidad
30. La visión de los otros

Mapas
Notas

Fuentes y bibliografía
Índice de nombres

Introducción

IMPERIALISMO: EL HECHO Y LA IDEOLOGÍA

El principio que inspira el presente trabajo es el de reconstruir la ideología imperial asiria o, al menos, mi visión de ella.

Si hubiera elaborado este ensayo hace veinte años, lo habría concluido en uno o dos años, limitándome a la documentación asiria que ya me resultaba familiar por precedentes investigaciones. Pero hoy, no me parece posible tratar de un imperio o, mejor, de un imperialismo, sin insertarlo en un marco comparativo más amplio, aunque incompleto, que tenga en cuenta la larga serie de libros, artículos, convenios y proyectos de investigación de los últimos decenios. Así se ha alargado (diría que duplicado) su tiempo de elaboración y han aumentado los riesgos de equívocos o inexactitudes al tratar de períodos históricos diferentes y alejados de mi competencia.

Los objetivos, por tanto, de este trabajo son dos. El más obvio es el de ofrecer mi visión de la ideología imperialista asiria. El otro, en cambio, es de carácter comparativo y, por su parte, pretende dos cosas: la primera consiste en deducir de la comparación una gama más completa de ideas y problemáticas, de parecidos y divergencias, que ayuden a aclarar y a articular mejor el caso asirio; la segunda es la de mostrar cómo el caso asirio puede contribuir a una mejor comprensión del fenómeno histórico general —con la particularidad, no

despreciable, de que este caso antecede diacrónicamente a otros muchos imperios sucesivos—. No nos mueve ningún deseo de establecer ingenuos «primados»; a lo sumo, el de investigar la «formas simples» del imperialismo, formas que Asiria presenta de modo mucho más directo y explícito que las complejas y sofisticadas ideologías sucesivas.

Parece necesario comenzar aclarando qué se entiende por «imperio», sea cual fuere la base real sobre la que se parte, para proceder posteriormente al análisis del imperialismo, es decir, de la ideología imperial. Siempre se ha discutido la definición[1] y aquí puedo limitarme a presentar dos definiciones de tipo tradicional. La primera es la de John Gilissen[2]: «Un estado soberano, un territorio suficientemente grande, con grupos sociales diferenciados en su interior, una cierta duración, la concentración de poder en manos de una única autoridad, generalmente monocrática, la tendencia a la hegemonía e incluso a la universalización». La segunda es de Michael Doyle[3]: «Imperio es una relación formal o informal, mediante la cual un estado controla efectivamente la soberanía de otra sociedad política, o la dependencia económica, social o cultural. Imperialismo es sencillamente el proceso para establecer o mantener un imperio». La primera incluye, mientras que la segunda omite, algo que a mi parecer es un requisito esencial, es decir, el principio ideológico, la «misión imperial»: imperialismo como misión de someter o, al menos, hegemonizar todo el mundo conocido[4].

Por desgracia, cuando se trata de establecer la base real, la «lista» de los imperios, prevalecen dos tendencias opuestas (una que amplía, otra que restringe), pero ambas superficiales. En el ámbito de los estudios sobre el Antiguo Oriente domina un punto de vista acrítico que aplica el término «imperio» a cualquier entidad estatal, aunque sea de dimensiones simplemente regionales, y carente de voluntad expansionista, hegemónica y dominadora que debería caracterizar un imperio. Evidentemente el investigador encuentra mayor motivación si el objeto de su trabajo se define como imperio y no como un estado

cualquiera o una ciudad-estado. También el público se siente más impulsado a leer un libro que lleve por título (pongamos un ejemplo entre muchos posibles) «El imperio hitita», que uno titulado «El estado hitita». Así se ha propagado la costumbre de etiquetar como «imperios» a todas las grandes formaciones estatales, algunas muy anteriores a Asiria: el imperio de Acad[5], el neosumerio de Ur III[6], los imperios (muy efímeros) de Shamshi-Adad y de Hammurabi[7] o el neobabilónico[8]; fuera de Mesopotamia, el imperio de Ebla[9], el hitita[10], y, sobre todo, el imperio egipcio del Nuevo Reino[11]. También se cierne la idea de definir como imperio la expansión protohistórica de Uruk[12]. En obras de conjunto, Nicholas Postgrade considera imperios a Acad, Ur III, el reino paleobabilonio, el hitita, el neoasirio, neobabilónico; análoga resulta la acepción amplia de Szlechter[13].

La obra reciente, publicada por Gehler y Rollinger[14] adopta un criterio de inclusión máxima, aunque dejando a los autores individuales valorar como imperio o no el caso que tratan. El hecho de que el debate actual nazca y se centre en el tiempo contemporáneo, tiene como consecuencia un uso excesivamente amplio del concepto, pues actualmente no existen ya verdaderos imperios de tipo tradicional (militaristas, territoriales, expansionistas, tendencialmente universales); y, si existen, se los tacha de reprobables. En cierto sentido se ha invertido el recorrido que había llevado al término *imperium* de significar «poder/autoridad» a designar una «gran formación territorial»[15], y ha vuelto a significar «poder» en sus distintas acepciones: imperio informal, hegemonía (que era la traducción griega de *imperium*), imperio comercial, financiero, etc. Se trata de un poder mundial, que no domina territorialmente todo el mundo (ni lo pretende), pero que alcanza varias regiones del mundo con su influencia e intereses.

La ampliación del concepto no se limita solo a su uso acrítico respecto al Antiguo Oriente: también en el ámbito de los estudios comparativos o generalistas (sobre todo de orientación antropológica) van ganando terreno conceptualizaciones difuminadas respecto a las

viejas definiciones rigurosas y, por lo tanto, acepciones más bien amplias y vagas de «imperio», que incluyen formaciones estatales de extensión limitada o de estructuras muy débiles, como los «imperios-sombra» de los nómadas[16], formaciones estatales del África subsahariana, anteriores a la época colonial[17], ciudades-estado ambiciosas como Cartago o Atenas[18], ciertamente imperialistas según los criterios modernos, pero no con los criterios de la época.

Por el contrario, la característica más notable de la historiografía del siglo XX consiste en sostener que el imperialismo es un fenómeno limitado a la modernidad.

Piénsese en Hannah Arendt[19] quien, al analizar el imperialismo como fase preparatoria del totalitarismo, lo considera un fenómeno moderno, basado en el nacimiento de la burguesía y del comercio financiero, y no considera para nada, pues no le parecen pertinentes, todos los imperios de la antigüedad (incluido el romano, de donde procede la palabra). La postura de Arendt, que defiende la exclusiva modernidad del imperialismo, hunde sus raíces en las obras —muy diferentes entre sí— de Hobson, Lenin y de Schumpeter[20] y, de hecho, es aceptada por la mayor parte de los historiadores de la modernidad, convencidos de que la transformación que hizo época en torno al 1500, constituya una especie de «año cero», que permite prescindir de fenómenos precedentes, en cuanto inadecuados o irrelevantes[21]. Más aún, Wolfgang Momsen se mantiene todavía en la tradición (básicamente alemana), según la cual el «nuevo imperialismo» comienza únicamente el 1870 y dura hasta 1918, excluyendo totalmente el imperialismo protomoderno (por no mencionar el antiguo) e incluso el contemporáneo[22]. Se admite que en todo período histórico existe un imperialismo genérico, pero no merece la pena retrotraerse más allá del imperio romano, cuya existencia es obvia también entre los modernistas. En un nivel de difusión más generalista, resulta notable que todas las enciclopedias de la segunda mitad del siglo pasado, si tienen la voz «imperialismo», lo tratan como un fenómeno exclusivamente moderno. No creo que se pretenda afirmar

que en épocas anteriores a la modernidad no hayan existido imperios, sino que se trataba, por así decirlo, de imperios sin imperialismo, sin una teoría orgánica, inconscientes, carentes de ideología imperial.

Samuel N. Eisenstadt se coloca fuera de la acentuación moderna y «capitalista», en su importante obra sociológica, en la que compara el sistema político de los imperios[23]. Su trabajo se basa en un catálogo de gran profundidad diacrónica y amplitud espacial, como conviene a un tratado comparativo de «historia universal». Sin embargo, Eisenstadt parece excluir de su análisis las formaciones estatales anteriores a Asiria y, de hecho, no la nombra (¡aunque incluye al Egipto de los faraones!).

Por lo demás, no faltan tampoco posturas restrictivas entre quienes se dedican a la Antigüedad clásica (no oriental). Por mucho que el imperio romano sea obviamente un imperio[24], Momigliano se suma en tal modo a la tesis modernista (citando a Hobson y Lenin), que le resulta oportuno refutar a Musti[25]: el imperialismo como «tendencia al dominio con explotación» está ciertamente presente en el caso de Roma; pero, naturalmente, no podemos pedir a Musti que retroceda en el tiempo hasta Asiria. En estas y en tantas otras posturas historiográficas inciden, sobre todo, principios metodológicos (el subrayado de la innovación de la modernidad, una cierta intolerancia respecto a fenómenos precedentes, considerados excesivamente simples para ser analizados); pero creo que se deba también a una buena dosis de carencia y de retraso en el conocimiento de las civilizaciones anteriores a la época clásica.

Dos tendencias (que buscan un mismo fin) caracterizan también a la historiografía moderna respecto a los imperios. Por un lado, se sigue ofreciendo una valoración positiva de los imperialismos occidentales modernos: si en la época colonial se subrayaba la idea de «misión civilizadora», en la época posterior al colonialismo se recurre a justificaciones como imperialismo defensivo, imperialismo no consciente o «distraído» (*absent-minded imperialism*)[26], aplicada no por casualidad por estudiosos británicos a su propio imperialismo[27],

pero también al modelo típico de imperio, el romano. Sobrevuela de diversas maneras la idea de que los imperios occidentales (diferentes de los despóticos imperios orientales) nacieron de modo «distraído» o «con resistencia», sin pretenderlo directamente, dejándose llevar por la necesidad de defensa o de prácticas comerciales[28]. Baste citar un par de frases de Tenney Frank: «La aparente paradoja que llevó a Roma a adueñarse del mundo entero, mientras permanecía en buena medida fiel a la regla sacrosanta que prohibía guerras de agresión [...] Accidentes específicos que condujeron involuntariamente a la nación de guerra en guerra hasta encontrarse, con gran sorpresa por su parte, gobernando el entero Mediterráneo»[29].

Prescindiendo de lo que a mi juicio supone una profunda ingenuidad y una minusvaloración de las estrategias políticas, la sustancia resulta irrelevante: todos los imperialismos —sean conscientes o inconscientes— han practicado conquistas y masacres por su propio interés político y económico. Que hayan establecido excusas (también Asiria las busca con su «imperialismo defensivo»), es algo que pertenece al nivel ideológico y propagandístico, pero que no se pueden transferir al nivel operativo. Esto mismo vale también para la contraposición entre «paz interna» y «guerra externa»[30], o para la conquista imperial como difusión de la paz[31], justificación sobre la que volveré más adelante.

Respecto al método, la postura tradicional tendía a hacer coincidir celebración y realidad, y a considerar únicamente el punto de vista (y el papel activo) del imperio, valorándolo positivamente. Las nuevas tendencias prestan una mayor atención al papel de la periferia, de los pueblos sometidos, a su visión de los acontecimientos, a la fluidez de las fronteras, al hecho de que el imperialismo produce más daño que progreso y, por lo tanto, lo valoran negativamente. Véanse las observaciones de Mattingly[32], que se oponen tanto a los estudios tradicionales de inspiración imperialista y colonial como a los contemporáneos de tendencia antiimperialista. De este modo el mismo imperio romano, que en época victoriana y colonial fue modelo

admirado y alabado (como difusor de civilización), hoy puede ser acusado de todos los males, y el mismo Mattingly[33] insiste en el carácter cruel y destructivo del imperio romano, que produjo millones de víctimas.

Volvamos a la postura tradicional. La otra cara de la medalla de la justificación de los imperios occidentales es la connotación negativa de los orientales, calificados de «despóticos». Desde la fase moderna inicial hasta mediados del siglo XX, los estudios se centraban prevalentemente en Europa, mientras que los imperios no europeos (islámicos y asiáticos, en general) se estudiaban aparte (por los «orientalistas»), interesaban poco, no entraban en la discusión sobre el imperialismo, ni en la comparación. Como consecuencia de la descolonización (mediado el siglo XX) y de la posterior globalización (final del siglo XX) llegó, por fin, la fase global de carácter comparativo. Si los imperios (orientales) han vuelto a estar de moda, lo son como «imperios del mal», mientras que a los imperios occidentales modernos se los sigue justificando como no-imperios y, a lo sumo, como exportadores de democracia. Sea como fuere, ahora que los «imperios del mal», orientales y despóticos, han vuelto a ponerse de moda (piénsese en el nuevo califato del Isis), podemos precisar nuestro proyecto como una revalorización de Asiria, al menos como prototipo de los «imperios del mal»[34].

Finalmente, en los últimos decenios se han multiplicado los proyectos de estudios comparativos, como los de Peter Bang (*Tributary Empires Compared*, Copenhague), Walter Scheidel (*Ancient Chinese and Mediterranean Empires*, Stanford), Phiroze Vasunia (*Network on Ancient and Modern Imperialism*, Londres), Gizewski (*Römische und alte chinesische Geschichte in Vergleich*) y Kurt Raaflaub (*The Ancient World: Comparative Histories*, Cambridge). Tanto Scheidel como Bang[35] ofrecen visiones panorámicas útiles. El material comparativo a disposición es hoy extraordinariamente abundante y se analiza críticamente.

Pero, como ya insinuaba más arriba, creo que se deba poner en primer plano la «misión imperial». En este sentido, creo que es correcto definir un imperio como una formación político-territorial que se asigna a sí misma el programa —el objetivo, si queremos— de ensanchar continuamente las propias fronteras, de someter (por conquista directa o mediante control indirecto) al resto del mundo, hasta hacer coincidir su propia extensión con la de la entera ecúmene. Un imperio total se convierte en un proyecto (tal vez, no en una actuación) más realista, cuanto más limitado sea el mapa mental del mundo conocido, es decir, cuando el territorio imperial pueda efectivamente albergar la ambición de incluir todas las tierras conocidas, habitadas y civiles, aunque rodeadas obviamente por una periferia residual de carácter inferior e ideológicamente despreciable. Los «imperios» modernos, en el marco de un conocimiento real del mundo entero, no pueden soñar con una completa realización de semejante proyecto, aunque numerosos aspectos del mismo forman todavía parte de la ideología imperial —desviando el énfasis del control territorial al económico (especialmente comercial)—.

El principio de una «misión» es evidentemente algo ideológico. No creo que se puedan aplicar parámetros concretos para valorar su realización universal, por ejemplo, un determinado porcentaje de territorio efectivamente controlado respecto a la totalidad del mundo (la ecúmene de la época), o un mínimo porcentaje de población sometida o de bienes materiales controlados, etc. La «misión» es un proyecto ideal, basado en una teoría política (a veces, teológica), y se articula en principios generales. Estos cambian con el tiempo, oscilando principalmente entre un fundamento religioso (obediencia a una orden divina, difusión de la fe verdadera) o uno civil (difusión de la civilización, la técnica, la educación, la sanidad, etc.), aunque conservando relación con el sistema político y los niveles de educación. Como hemos afirmado respecto al mapa mental, también la justificación ideológica cambia con el paso del tiempo, permaneciendo inmutable el principio cosmológico: extender a la periferia los

beneficios del estado central, completar la creación (habrían dicho los antiguos), realizar el fin de la historia (dicen los modernos). Normalmente la motivación ideológica tiende a ennoblecer y justificar los intereses materiales de la expansión imperial: intereses de poder y, sobre todo, de beneficios económicos, bajo forma de tributo para los imperios antiguos, o de privilegios comerciales para los modernos (o financieros para los contemporáneos).

La permanencia de los principios generales, aunque con variaciones según los contextos históricos, nos conduce a reformular nuestro problema en los siguientes términos: ¿Sigue siendo hoy Asiria un «prototipo» creíble de imperio, en el sentido de que ya entonces se formularon ciertas «formas simples» de la ideología imperial? Para responder (positiva o negativamente) a esta cuestión, es necesario recorrer tales «formas simples», principios básicos de la ideología imperial, y constatar si —y en qué medida— tales principios coinciden (total o parcialmente) con los de imperios sucesivos, incluso modernos; si —y en qué medida— las obvias diferencias se pueden explicar apelando a las condiciones históricas cambiantes, es decir, que se deban al contexto y no al modelo.

A este propósito, casi no hace falta recordar brevemente al menos cinco diferencias fundamentales: 1) la expansión imperial asiria, como generalmente la de todos los imperios antiguos, se realizó por tierra, mientras que la expansión territorial europea moderna tuvo lugar al otro lado del mar; 2) en la antigüedad se realizó en régimen de monopolio, mientras que la expansión europea moderna sucedió en medio de notable competencia (entre Portugal y España, entre Inglaterra y Holanda, entre Francia e Inglaterra o Inglaterra y España, etc.); 3) en la antigüedad no se buscaba tierra que poblar o colonizar (en un mundo en el que la tierra era mucho más abundante que la población), sino, en todo caso, importar mano de obra; 4) la expansión no se servía (al menos generalmente) de una superioridad técnica en armas y medios de transporte, elementos que, por el contrario, determinaron el rápido éxito europeo en América y África; 5) el

aspecto económico consistía en tributos (y pretendía su adquisición) y no era de tipo comercial (buscando la exportación o la conquista de mercados). Se trata de diferencias de gran importancia —y podríamos añadir muchas más—, pero todas pertenecen al ámbito operativo y de las condiciones materiales. Si se pudiera establecer una comparación (no homogeneidad) en el ámbito ideológico, esta asumiría una gran importancia, por contradecir las enormes diferencias históricas.

Me gustaría también añadir que, aunque sea verdad que las finalidades concretas de los imperios son económicas y de poder, es también verdad que las justificaciones ideológicas no son una cobertura, sino que forman parte de su esencia: todos los pueblos/estados que han intentado expandirse buscaban finalidades prácticas, pero solo los que estaban dotados de una ideología fuerte (religiosa, militar o de otro tipo) han conseguido realmente expandirse.

En este ensayo pretendo, por lo tanto, delinear los principios ideales del imperialismo asirio, añadiendo algunos detalles comparativos, pero sin pretender realizar un estudio que ponga al mismo nivel todos los imperios, desde el asirio a la actual hegemonía norteamericana o al califato contemporáneo, objetivo que exigiría más espacio que el de una simple monografía y que, de todos modos, supera mi capacidad y, quizás, no únicamente la mía. Una especie de «revalorización» del papel de Asiria es necesaria, pues su importancia, como la de otros imperios orientales prerromanos, ha sido a menudo minusvalorada o ignorada[36]. Me limito aquí a recordar que la reseña de Morris y Scheidel (2009) incluye a Asiria, pero no a Egipto, ni a Acad; mientras que Garnsey y Whittaker (1978) incluyen a Egipto, ¡pero no a Asiria! A las quejas de los asiriólogos se unen, así, las de los egiptólogos y también las de los estudiosos de Irán[37].

En este proyecto no soy realmente «una voz que clama en el desierto». Existen varias obras que incluyen a Asiria en sus modelos[38]. Hay también obras centradas en el Oriente Antiguo, que fijan su atención en Asiria[39]. Y existen obras específicamente dedicadas a

Asiria, que utilizan detalles comparativos de modo explícito[40] o a modo de ejemplo[41]. Pero en mi opinión falta una obra que pretenda centrarse en la definición de la ideología imperial asiria (de su «misión» imperial) como fenómeno que contiene (*in nuce*) el núcleo de muchos aspectos y principios de desarrollos ulteriores.

Finalmente, aunque todavía está por demostrarse la utilidad de la comparación para atraer la atención de los históricos generalistas (estudiosos de época clásica o moderna, de China o América) sobre el caso asirio, me parece más fácil de lograr el efecto opuesto: llamar la atención de los «asiriólogos» sobre la utilidad de conocer otros imperios, sus mecanismos operativos y concepciones teóricas, para una mejor y más seria comprensión de los principios teóricos (teológicos, si se quiere) del imperialismo asirio y de los instrumentos de realización de la ideología política asiria. A mí, personalmente, me ha ayudado.

A un nivel más concreto, anticipo que, respecto a Asiria, doy por supuesto el conocimiento de las grandes líneas del desarrollo histórico de su imperio (se pueden encontrar en manuales como en mi *Antico Oriente* [caps. 28 y 29] o en Liverani, 2011b); respecto al paralelismo con imperios modernos me limitaré a detalles o alusiones, con alguna referencia bibliográfica, confiando que la tesis general pueda emerger en el conjunto con suficiente claridad y convicción. Soy consciente de que existen otros muchos —muchísimos— estudios dignos de atención, además de los que he consultado y utilizado; pero he tenido que poner un punto final a mi trabajo: como decían los antiguos, *ars longa vita brevis*. Es verdad que la duración de la vida se ha duplicado respecto a la antigüedad, pero el «arte» (medido banalmente de acuerdo con la documentación primaria y secundaria disponible) se ha multiplicado por mil.

Por lo que respecta a la documentación asiria, he analizado sistemáticamente las inscripciones reales, expresión de la ideología imperial; por el contrario, las fuentes de los archivos de palacio (cartas, textos legales, administrativos, etc.) los menciono de modo selectivo, con la intención principal de contraponer la visión ideológica frente a

la realidad fáctica. Incluso la documentación iconográfica la utilizo a modo de ejemplo. Los textos se citan según la edición estándar más reciente (RIMA/RINAP y SAA), en donde se podrán encontrar menciones de ediciones anteriores o de estudios concretos. La literatura secundaria se cita en la medida en que toca el análisis de la ideología imperial (dejando aparte, por lo tanto, la referente a la reconstrucción de los hechos). Las citas bibliográficas se encuentran en las notas, aunque he preferido mantener en el texto las citas de las fuentes primarias. A menudo he usado las siglas GN y PN en sustitución de nombres de lugares o de personas, cuando no eran relevantes. Las fechas, si no se advierte lo contrario, se entienden anteriores a Cristo.

ASIRIA
LA PREHISTORIA DEL IMPERIALISMO

1

DIOS LO QUIERE

Ina qibīt Aššur bêlu rabû narkabāte ṣabē adkī
ana māt GN lū alik māt GN rapašta lū akšud
(«Por orden de Asur, el gran señor, movilicé carros y tropas, ataqué el país de GN y conquisté el vasto país de GN»)

En todas las épocas los emperadores, por muy (todo)poderosos que fueran, raramente han sido considerados dioses. Hablando banalmente, el nacimiento y la muerte de rey, humanas y materiales, no se adecúan a la esfera divina y, como mucho, conducen a formas de divinización peculiares. En la remota antigüedad del Próximo Oriente, Egipto constituye una notable excepción: allí el faraón era considerado dios[1], concepción que pasó posteriormente a los reinos helénicos[2]. En un contexto totalmente diferente, a los soberanos mayas y aztecas se les consideraba de naturaleza divina[3].

Mesopotamia conoció medio milenio de reyes divinizados —desde Naram-Sin de Acadia hasta Hammurabi de Babilonia, entre 2250 y 1750—, o que, al menos, mandaban componer himnos en su honor y escribían su nombre precedido del determinativo usado para los nombres divinos. La naturaleza específicamente divina de estos reyes del ámbito sumerio, acadio y paleobabilonio siempre ha permanecido ambigua y restringida, no solo en el tiempo, sino también en su

funcionalidad efectiva[4]. Por lo demás, también en Egipto la relación entre el faraón y los dioses es similar a la de Mesopotamia: el rey construye templos y asegura ofrendas cultuales; a cambio, los dioses le aseguran un poder universal[5].

La divinización de los emperadores romanos era controvertida entre el escepticismo filosófico, la credulidad popular y las influencias egipcias[6]; posteriormente, por razón de la consolidación de los monoteísmos «éticos» (judeocristiano e islámico) tales ambiciones resultaron inaceptables. A pesar de las evidentes características «orientales», el emperador bizantino (*basileus*) ejercita su poder por delegación divina, es el representante de dios en la tierra[7]. En el cristianismo medieval se establece la teoría del origen divino del poder político[8], que se puede sintetizar en las fórmulas *rex dei gratia* e *imperator dei gratia*[9], pero la naturaleza divina del rey era impensable. También en China la «orden celestial»[10] se otorgaba desde el cielo (la esfera sobrehumana, si no precisamente divina) al rey justo y virtuoso, pero podía ser revocada si derrotas, carestías o aluviones indicaban que ya no la poseía[11]. Nótese que una divinización propiamente dicha del soberano en China se veía obstaculizada por concepciones filosóficas[12], del mismo modo que en otras partes lo era por concepciones religiosas: Asiria, los aqueménidas, imperios cristianos e islámicos.

El rey de Asiria no era considerado dios ni en vida, ni tras la muerte; y para conferirle cualquier tipo de conexión con la esfera divina, se recurría a metáforas, como «imagen» (*ṣalmu*)[13] o «sombra» (*ṣillu*) de dios[14]. Sobre esta última contamos especialmente con la cita de un proverbio en una carta del jefe de los arúspices, Adad-shum-usur:

> Se suele decir: «El hombre es sombra de dios». Pero el hombre no es más que sombra de hombre. El rey sí, él es la verdadera apariencia (*mušš̌ulu*) de dios (SAA 10, n. 207: Rev. 9-13; a menudo la traducción, aunque resulte evidente, se ha interpretado mal).

Un funcionario, a pesar de su empeño por elogiar, no puede llegar a afirmar que el rey sea divino. Como curiosidad: también el sultán

otomano es «sombra de dios en la tierra»[15].

Usando los términos con rigor, inicialmente el rey asirio no se atribuía ni siquiera el título de «rey» (*šarru*), como lo hará a partir de un determinado momento[16]. La fórmula recurrente, especialmente en el ritual medioasirio de entronización, afirma que «Asur (el dios de la ciudad y posteriormente nacional) es rey y PN (el rey humano entronizado) es su delegado»[17]. Se usa el término *iššakku* (derivado del sumerio *ensi*), que significa algo así como «administrador delegado». El término recuerda el concepto árabe-islámico de «califa» (*ḫalīfa*) que significa «vicario» o «delegado» o «representante (de dios)», así como la fórmula de entronización evoca la famosa *šahada*: «no hay otro Dios fuera de Alá, y Mahoma es profeta de Alá». Más exactamente los primeros califas eran delegados de Mahoma, quien, por su parte, era el enviado de Alá (*ḫalīfat rasūl Allah*); pero muy pronto (ya con la dinastía de los omeyas) se convierten en delegados directamente de Alá (*ḫalīfat Allah*). En todo caso, el califa ejerce su función y cumple su misión como delegado de la divinidad[18].

Hay que notar que «Asur» es tanto el nombre del dios, como el de la ciudad y de todo el país (la escritura los distingue mediante «determinativos» específicos) y la fórmula «*iššakku* de Asur» inicialmente hacía referencia al dios, por lo que *iššakku* significaba «delegado», «representante» de dios; después pasó a referirse a la ciudad y, por lo tanto, el término indicaba al rey como «gobernador» local[19]. La fórmula proviene de los comienzos de la realeza asiria, cuando el reino era una pequeña, aunque ambiciosa, ciudad-estado, y se usaba en los sellos de los primeros reyes Silulu (hacia el año 2000, RIMA 1, n. 27.1) y Erishum I (*ca.* 1940-1910, RIMA 1, n. 33.1: 35-36)[20]. Después se vuelve a utilizar en el ritual medioasirio de entronización (probablemente de Tiglatpileser I, 114-1076), cuando Asiria ya se había convertido en un estado regional de gran poder y dinamismo[21]. Finalmente se usa también en el himno de entronización de Asurbanipal, el último gran emperador (668-631) en el culmen de la expansión territorial (SAA 3, n. 11: 15). Al rey asirio se le define

también más tarde como «sacerdote» (*šangû*)[22], sustancialmente con análogas implicaciones pero con menor especificidad.

Por lo tanto, el rey actúa por delegación o mandato divino, y tal mandato se resume perfectamente en el ritual de entronización con las palabras: «¡Con tu cetro justo ensancha el país! ¡Y Asur te dará autoridad y obediencia, justicia y paz!»[23]; la fórmula del himno de Asurbanipal: «(los dioses) le concedan el cetro justo para ensanchar el país y su pueblo» (SAA 3, n. 11: 17) procede claramente de la fórmula del ritual[24]. Esta orden de ensanchar el país recuerda la misión romana de la *propagatio finium imperii*, en la que *imperium*, que en un primer momento indicaba el poder de mando sobre el pueblo romano, se convierte más tarde en una concreción territorial[25].

Es posible que la sustancia de esta fórmula sea deudora en cierto modo del modelo egipcio del Nuevo Reino, contemporáneo del reino medioasirio. En los comienzos de la expansión egipcia por el Levante, esta se justificaba como intento de «extender los confines de Egipto» y de «eliminar la violencia de las tierras altas». El epíteto conferido a Tukulti-Ninurta I como «dilatador de confines» (*murappiš miṣri*) parece copiar el del gran Tutmosis III «dilatador de los confines de Egipto» (*swsḫ t3šw Kmt*)[26]. Todavía en época medioasiria, Adad-nirari I se atribuye el epíteto de «dilatador de confines y fronteras» (*murappiš miṣri u kudurri*: RIMA 1, n. 76.1: 15) y Tiglat-pileser I se enorgullece de «haber ensanchado los confines del territorio» (*miṣir matate ruppušu*: RIMA 2, n. 87.1: 48-49). Por lo tanto, desde entonces la principal misión del rey asirio consiste en ensanchar (*ruppušu*), extender, el país central, ampliar siempre las fronteras y establecer orden, justicia y paz. Implícitamente se establece la diferencia entre un país central en orden y en paz, gracias a la activa atención del dios nacional, y una periferia que lo alcanzará conforme vaya siendo admitida en el imperio (algo así como en la distinción islámica entre *dar es-salam*, «mundo de paz», interno, y *dar el-ḥarb*, «mundo de guerra», externo).

Esta «misión» se comprende perfectamente si se encuadra en el trabajo de la creación o, mejor, de la organización del mundo, según se concebía en la antigua Mesopotamia. Obviamente, la creación de las estructuras físicas del mundo es obra directa de la divinidad. Esta actividad directa culmina con la creación de la realeza, que —como ya dice la *Lista real sumeria*— «descendió del cielo» para ser atribuida a una sucesión de dinastías ciudadanas. Una vez que la humanidad contaba con la guía del rey, a estos se les encomendaba no solo la «manutención» de la obra divina, sino su conclusión. Completar la creación[27] tiene dos aspectos: desarrollar los detalles de la tecnología y del ordenamiento político, y la expansión del cosmos (el país central en el que reina el orden) a expensas del caos (la periferia, todavía en estado de desorden)[28]. Así, los reyes asirios, siguiendo la senda de los reyes sumerio-acadios que les precedieron, se ufanaban, por un lado, de haber restaurado templos caídos o en peligro de derrumbe, de haber excavado canales e incrementado la producción agrícola, de haber desarrollado técnicas artesanas más sofisticadas, etc.; y, por otra parte, de haber extendido el orden asirio a los países vecinos, en especial a los que habitaban en montañas, particularmente aptos para representar la periferia. Más adelante (cap. 4) veremos como el «mapa mental» mesopotámico era el de una planicie bien regada, urbanizada y densamente habitada, rodeada de enormes montañas, políticamente no desarrolladas.

Además del mandato divino general y permanente, que le fue conferido el día de la entronización (y posiblemente repetido cada año nuevo), el rey necesita la aprobación divina para cada acción que se dispone a emprender, especialmente para las acciones que concretan el mandato divino. Así, al comienzo de cada campaña militar el rey asirio debe consultar presagios específicos, particularmente el examen del hígado de las víctimas de sacrificios (lo veremos mejor en el capítulo 2). Solo si la respuesta es positiva podrá partir la expedición. La operación es necesaria y, por lo tanto, tan habitual y repetitiva que no se puede dejar de mencionar en el informe (analítico o de otro tipo) de

la campaña, aunque se reduzca a un mero estereotipo. La frase habitual al comienzo de la narración, *ina tukulti* ^{d}*Aššur u ilāni rabūti*, significa algo así como «confiando en Asur y en los grandes dioses» o, mejor, «habiendo recibido confirmación positiva por parte de Asur y de los grandes dioses», que en concreto significa «habiendo recibido confirmación (mediante prácticas mánticas) por parte de Asur y de los grandes dioses».

Otra fórmula típica de seguridad divina es «ve, no temas, yo estaré a tu lado»[29], y en un texto literario como el *Poema de Tukulti-Ninurta* vemos que esta seguridad se concreta en el despliegue del ejército asirio que se dispone a la batalla: en cabeza se encuentra el dios Asur, seguido de los otros «grandes dioses» (Enlil, Anu, Sin, Adad, Shamash, Ninurta e Ishtar); les sigue el rey y finalmente la tropa de soldados. El rey da inicio al combate lanzando una flecha que mata a un enemigo y, a continuación, las tropas se lanzan al asalto y completan la obra[30]. La fórmula de la primera cruzada *Deus vult* (*Dieu le veut, Deus lo volt*) y la de la orden teutónica (posteriormente del imperio alemán) *Gott mit uns*, que proviene del grito romano de batalla *Deus nobiscum*, reproducen perfectamente la idea: venceremos, bien porque ponemos por obra la voluntad de Dios o bien porque Dios mismo combate con y por nosotros. Los enemigos «no tienen dios» o sus dioses son menores que los asirios o, mejor, porque han sido abandonados de sus propios dioses, conocedores del «pecado original» de sus protegidos, culpables de oponerse al único reino verdadero y justo, que es el asirio. El *topos* del abandono divino es muy antiguo; se encuentra ya totalmente formulado en las «Lamentaciones» por el colapso de la III dinastía de Ur hacia el año 2000. En el *Poema de Tukulti-Ninurta*, antes mencionado, se aplica a las ciudades babilónicas: su derrota no podría suceder si previamente los dioses babilonios no hubieran decidido abandonar a su rey a su propio destino, culpable de comportamiento injusto. Los habitantes de la montaña solo tienen dioses «menores», pero los babilonios tenían los mismos «grandes dioses» de los asirios y, necesariamente, tenían que haber sido abandonados.

La introducción de los *Anales* de Tiglat-pileser I ofrece una explícita exposición de cómo se ha ejecutado el mandato divino (su alusión al ritual de entronización es clara) y realizado en los mínimos detalles:

> Asur y los grandes dioses que exaltan mi realeza, me concedieron en suerte poder y potencia, me ordenaron ampliar las fronteras de su tierra. Me pusieron en la mano sus poderosas armas, diluvio en la batalla, y yo tiranicé tierras, montañas, ciudades y príncipes hostiles a Asur, y conquisté sus distritos. Luché contra 60 reyes y les vencí. No tengo rivales en la lucha, ni iguales en la batalla. He añadido tierras a Asiria y gentes a su población; he extendido los confines de mi tierra y he gobernado todas sus tierras (RIMA 2, n. 87.1: i 46-61; citado también por Cancik-Kirschbaum, 1997).

También Asurbanipal II introduce sus *Anales* con declaraciones similares, en alusión a la positiva respuesta oracular (*tukultu*) que precede toda campaña:

> Cuando Asur, mi gran señor, pronunció mi nombre para hacer mi señorío mayor que el de cualquier rey de las cuatro partes del mundo y puso en mis reales manos su arma inmisericorde, me ordenó gobernar y someter las tierras y las montañas. Confiando (*ina tukulti*) en Asur, mi señor, marché por difíciles sendas, por montañas inaccesibles, con la multitud de mis tropas sin encontrar resistencia (RIMA 2, n. 101.1: i 40-43).

El motivo se hará progresivamente más repetitivo y resumido; más bien se puede notar que el subrayado del mandato divino parece debilitarse a medida que un rey, como consecuencia de sus victorias, recobra autonomía y seguridad. En otro lugar he indicado[31] cómo las alusiones de Asurbanipal II al auxilio divino son mucho más frecuentes en la primera mitad de sus campañas (una media de dos veces por campaña) que en la segunda mitad (una media de 0,6 veces por campaña), y cómo los títulos que usa Senaquerib al comienzo de su reinado privilegian los títulos de piedad religiosa, que progresivamente se abandonan por títulos más heroicos y por un comportamiento más independiente. Pero el caso más clamoroso es, quizás, el de Salmanasar III[32]. En las notas de anales pertenecientes a los primeros años del reinado, la narración de cada campaña está precedida por un preámbulo sustancialmente análogo al de Asurbanipal:

> Cuando Asur, el gran señor, en la firmeza de su corazón y de sus ojos puros me eligió y me llamó a ser el pastor de Asiria, me puso en la mano la poderosa arma que abate a los rebeldes, me puso en la cabeza la magnífica corona y me ordenó vehementemente dominar y conquistar todas las tierras (todavía) no sometidas a Asur (RIMA 3, n. 102.1: 11-13, únicamente para la primera campaña; paralelos en n. 102:2 para 6 campañas y en n. 102.5 para 9 campañas).

Pero tal preámbulo desaparece a partir del año décimo y el informe de las campañas sigue directamente a los títulos reales (n. 102.6 para 16 campañas; n. 102.8 para 18 campañas; n. 102.10 y 11 para 20 campañas, n. 102.14 y 16 para 31 campañas). Pudo haber influido la necesidad de ahorrar espacio para un número creciente de campañas, pero resulta significativo que, teniendo que renunciar a algo, se haya dejado fuera precisamente el punto teológicamente más importante: la declaración inicial y programática respecto al mandato divino, del que las sucesivas campañas son su aplicación lógica.

Tiglat-pileser III parece concentrarse de tal manera en su protagonismo que reduce al mínimo los debidos reconocimientos a Asur. En sus *Anales* (cuya parte inicial falta, por lo que desconocemos si existía un preámbulo y de qué tipo) cada campaña comienza con la estereotípica y fugaz referencia al consentimiento oracular (*tukultu*): «Asur, mi señor, me confirmó (por medio del oráculo: *utakkilanni*) y yo salí contra GN»; pero, posteriormente, en la narración de las empresas no se atribuye normalmente a ningún dios ni el mandato, ni acción alguna. Los únicos indicios de la paternidad divina de los éxitos, conseguidos en todo caso por el rey, no se refieren a victorias en el campo de batalla, sino a rendiciones espontáneas:

> Iranzu, rey de Mannea, oyó hablar del valor y de la victoria de Asur, mi señor, que yo había realizado repetidamente contra todas las tierras de las montañas, y el resplandor aterrador (*namurratu*) de Asur, mi señor, le dominó... (y decidió rendirse) (RINAP 1, n. 17: 10-11; *ibid.* en n. 24: 4).

Evidentemente la rendición preventiva y «de lejos» no puede ser obra directa del rey, por lo que se atribuye a dios[33]. Solo hay un pasaje (n. 15: 8-9) en el que se narra la erección por parte del rey de un pequeño monumento conmemorativo (una «flecha» de hierro) con la

inscripción: «las poderosas acciones de Asur, mi señor». En las estelas a la vista (que conocemos) puede existir un indicio de preámbulo (n. 35: 31-34, mas no en otras estelas), pero después se omite cualquier referencia a la respuesta oracular. Finalmente, los textos de tipo resumen parece que ignoran completamente el papel de Asur (excepto una referencia a la *tukultu* en n. 51: 2).

Sargón II, quizás para diferenciarse de su predecesor, concede mayor atención al rol de Asur y, por lo demás, le dirige la famosa carta sobre la octava campaña (TCL III, en Mayer, 1983) y restaura los privilegios fiscales de la ciudad santa[34]. Pero, a juzgar por sus Anales, también Sargón parece seguir la tendencia a debilitar el reconocimiento divino en favor de una creciente autocelebración. Durante los años iniciales, las mayores victorias van precedidas por la típica expresión: «alcé mis manos (en oración) a Asur, mi Señor» (años 4.º, 5.º, 6.º y 7.º en ISKh, 92-93.96.106 y 315-316.319: II. 69.73.81-82.102-103) o por la más sencilla: «por orden (*ina zikir*) de Asur, mi señor» (año 2.º: I. 54); pero tales expresiones desaparecen posteriormente. Existe solo un único monumento conmemorativo, una estela que representa al rey, pero que atribuye la victoria a Asur (año 7.º: II. 108-109); un «resplandor aterrador» conduce presuntamente al suicidio del rey vencido (año 8.º: II. 164-165) y un resumen que atribuye las conquista a Asur (año 9.º: I. 202). Pero un cambio significativo ocurre el año 12.º: la intervención en Babilonia, dado el prestigio de los dioses locales Marduk y Nabu, va precedida por la salida de Babilonia de los dioses locales (la ciudad acaba bajo el caldeo Marduk-apal-iddina):

> Marduk, el gran señor, vio las malas acciones de los caldeos, a quienes odiaba, y pronunció con sus labios el decreto de que les fueran arrebatados el cetro y el trono de la realeza. Me eligió a mí, Sargón, humilde rey, entre todos los príncipes y ensalzó mi cabeza (ISKh, 137 y 327: II. 260-262).

Por consiguiente, la conquista de Babilonia se atribuye a la positiva respuesta oracular (*tukultu*) y a la orden (*qibītu*) sea de Asur como de Marduk y Nabu (II. 304 y 341 con Shamash en lugar de Nabu);

posteriormente la terna divina se volverá a mencionar en relación con la presunta sumisión de la lejana Dilmun (actual Baréin, en el golfo Pérsico), como consecuencia de la conquista de Babilonia (Prunk: 145, en ISKh, 232 y 353; XIV: 21, *ibid.*, 77 y 309) y también en contextos más generales (al comienzo de inscripciones sobre toros o en losas del pavimento). En la gran inscripción de resumen se menciona también el «resplandor terrorífico» que sobrecoge a la lejana Nubia, otra vez en relación con el poderío de Asur, Nabu y Marduk:

> Cuando el rey de Meluhha (Nubia), [...] un lugar inaccesible, [...] cuyos antepasados, desde tiempos antiguos y hasta hoy, nunca habían enviado mensajeros a los reyes, mis antepasados, para informarse de mi salud [...], cuando desde lejos tuvo conocimiento del poderío de Asur, Nabu y Marduk, quedó aterrorizado del resplandor terrorífico (*pulḫu melammu*) de mi realeza y quedó angustiado... (Prunk: 109-111, en ISKh, 221-222 y 348).

Obviamente, la *Carta a Asur*, por su misma tipología, resalta el papel del dios, y al comienzo de la expedición hace referencia a la respuesta oracular («según el gran *tukultu* de Asur, Nabu y Marduk», I. 13); pero en el transcurso de la narración este rol se desvanece por completo.

Senaquerib comienza sus inscripciones conmemorativas con una introducción sobre el dios Asur[35], que en las primeras redacciones mantiene una forma estrictamente formal:

> Asur, la gran montaña, me aseguró una realeza sin igual y engrandeció mis armas sobre (las de) todos los reinantes (RINAP 3, n. 1: 4 y lugares paralelos en nn. 2-4, 8-9, 42, 44, 213).

Posteriormente se va ampliando progresivamente con referencias a más conquistas y victorias:

> (*Ibid.* +) sometí bajo mis pies a todas las «cabezas negras» desde el mar Superior del poniente al mar Inferior del levante» (n. 15: i 14-22).

> (*Ibid.* +) los príncipes recalcitrantes temían mi batalla, abandonaban sus sedes y como murciélagos de las hendiduras volaban hacia lugares desconocidos (n. 16: i 15-26 y paralelos en nn. 17 y 22-24).

> (*Ibid.* +) Me confirió el cetro de justicia para extender los confines y el arma implacable para abatir a los enemigos. Sometí bajo mis pies a los príncipes de las 4 partes, de este a

oeste, y ellos soportaron mi yugo (n. 37: 4-13; análogamente en n. 38: 5-13; n. 43: 4-6; n. 46: 2-3; n. 49: 5-7; n. 50: 5-8; n. 136: i 10-16; n. 155: 4'-7': n. 230: 5-8).

También es muy recurrente la invitación, que al final de la actividad de construcción —especialmente desarrollada bajo Senaquerib, al tratarse de la ampliación de Nínive—, se dirige a Asur y/o a todos los grandes dioses y diosas de Asiria para entrar en el palacio recién inaugurado y recibir ricas ofrendas (n. 1: 92 y paralelos en nn. 2, 15-18, 42, 46, 164). Pero en el transcurso de la narración el reconocimiento del papel divino resulta más selectivo. Las alusiones al permiso oracular (en las dos formas *ina tukulti Aššur* o *Aššur utakkilanni*) son abundantes en las campañas de Babilonia y contra Elam, pero desaparecen en las demás campañas (solo hay una mención en la batalla de Elteke, en n. 23: iii 1-2), aunque resulta inverosímil que el rey no haya consultado presagios al comienzo de cualquier campaña. En la batalla de Halule, siempre en el sector de Babilonia, se mencionan con particular insistencia el permiso y la ayuda divinos.

Me dirigí a Asur, Sin, Shamash, Bel, Nabu, Nergal, Ishtar de Nínive e Ishtar de Arbela, dioses en los que confío (*ilāni tiklīya*), para vencer al fuerte enemigo, y ellos escucharon inmediatamente mis oraciones y vinieron en mi ayuda (n. 22: v 62-67 y n. 23: v 53-56; cf. también n. 222: 48-51 y n. 230: 59-61 y 113-114).

Nótese que se trata de una batalla, cuyo resultado final se alaba en gran manera, pero que probablemente se reveló como un parcial fracaso[36]. Evidentemente, cuando se trata de Babilonia, y no de un pueblo cualquiera de la periferia inculta, la efectiva presencia divina resulta necesaria.

La misma problemática relación con la realidad vale también para la expresión *ina emūqi Aššur*, «con la fuerza de Asur», con la que se introduce siempre la intervención en Caldea (n. 8: 9 y paralelos en nn. 9, 15-17, 22-23; también n. 34: i 47 sobre la batalla de Halule). Las imágenes de todos los dioses asirios se mencionan en algunas inscripciones (n. 10: 3-4; n. 11: 3-4; n. 12: 3-4; n. 13: 3-4; también en nn. 153 y 158; cf. las descripciones más detalladas en n. 36: 1-16 y n. 160), pero en todos los casos se trata de inscripciones sobre

dedicatorias de templos (nunca del palacio). La influencia del lugar se ve también claramente al comparar la mayor presencia de dios en las inscripciones de la ciudad santa de Asur (RINAP 3/2, nn. 164-209) respecto a las inscripciones de la ciudad política, Nínive: véanse en particular los cilindros de la fundación del Esharra (el templo de Asur, n. 166). Finalmente, la alusión al «resplandor terrorífico» se usa en el episodio de Luli, rey de Sidón, narrado en textos de los Anales (n. 4: 33-34 y paralelos en nn. 15-17, 22-23, 140), pero se refiere al rey (*pulḫi melammi bēlūtīya*) ¡y no a dios! Por el contrario, en los textos escritos sobre colosos (n. 42: 7-10 y n. 44: 17-20), colocados como genios tutelares a la entrada de los templos y palacios, el «resplandor terrorífico» se refiere a dios.

No sería adecuado hablar de un Senaquerib con tendencias «laicas», pero resulta evidente el contraste respecto a su sucesor, Asarhadón, con quien se vuelve a subrayar en grado máximo el papel de Asur, de las demás grandes divinidades asirias e incluso de los dioses babilónicos Nabu y Marduk, pues se debe a Asarhadón la decisión de reconstruir Babilonia, que había sido destruida por Senaquerib. Sobre este punto analizamos la redacción principal de sus empresas: la inscripción de la fundación del arsenal (*ekal māsharti)* de Nínive (RINAP 4, n. 1, la llamada «Nínive A»). En ella aparece doce veces (con leves variantes) la lista completa: «Asur, Sin, Shamash, Bel, Nabu, Ishtar de Nínive e Ishtar de Arbela»: los dioses designan a Asarhadón para rey desde pequeño (i 5-7), el padre lo nombra heredero por orden de los dioses (i 9-10), el padre obliga a jurar fidelidad al heredero designado en presencia de los dioses (i 17-19), los dioses constatan la maldad de los oponentes y los abandonan (i 45-59), mientras esconden a Asarhadón en lugar seguro (i 38-39, sin la lista de nombres); Asarhadón invoca a los dioses antes de la lucha con los rivales (i 59-60) y, una vez conseguida la victoria (ii 16-17), los dioses lo establecen en el trono de su padre (ii 45-47) y castigan a quienes han quebrantado el juramento (ii 55-57); posteriormente, en el transcurso de sus campañas, Asarhadón confía en los dioses (iii 28-29), conquista a los enemigos

con el poder de los dioses (iv 78-79) o gracias a su voluntad (v 33-35, resumiendo todas las campañas) y el rey los invita al nuevo palacio (vi 44-45).

Como se ve, la ayuda divina se declara de modo especial en la fase decisiva de la ascensión al trono en contra de sus hermanos, que se oponen, y subrayando de modo especial el tema de los presagios (también en i 13-14 con la mención de Shamash y Adad, al que está encomendado ese sector), de los juramentos (*adê*) y de sus violaciones, sobre las que se basa la legitimidad de Asarhadón (cf. i 50-52 acerca del pueblo asirio, fiel al juramento), y el hecho de que los rebeldes «no tienen dioses» y, por lo tanto, están destinados a la derrota:

> Yo medité y pensé en mi interior de la siguiente manera: «Sus acciones son arrogantes, confían en su opinión, pero ¿qué pueden hacer sin dioses?». Yo (por el contrario) invoqué a Asur, rey de los dioses, y a Marduk, el misericordioso, que abomina la traición, con bendiciones, súplicas y expresiones humildes, y ellos acogieron mis palabras (i 33-37).

Otras menciones de la ayuda divina son más especializadas: Asur y Marduk, como exponentes máximos del mundo divino, acogen la oración de Asarhadón y le ofrecen su apoyo (i 35), la guerrera Ishtar le ayuda en la batalla (i 74), Sin y Shamash al vadear el Tigris (i 85), Shamash y Adad supervisan los presagios (i 35), el rey entra en Nínive el día de la fiesta de Nabu (i 87-ii 1).

Al concluir la amplia narración de la ascensión al trono, los dioses definen las líneas maestras del reino, con evidente alusión al ritual de entronización, y otorgan al nuevo rey los instrumentos útiles para su actividad, cada uno según su propia especialidad:

> Asur, padre de los dioses, me encargó repoblar las ruinas y ampliar las fronteras de Asiria. Sin, señor de la corona, decretó que mi destino era un heroico poderío y plenitud de corazón. Shamash, luz de los dioses, ensalzó mi nombre al máximo grado. Marduk, rey de los dioses, difundió el terror de mi realeza hasta las regiones más lejanas como una niebla espesa. Nergal, el más fuerte de los dioses, me regaló coraje, resplandor y terror. Ishtar, señora de la batalla y de la guerra, me donó el fuerte arco y la flecha impetuosa (ii 30-39).

Las campañas concretas, que siguen en la narración, no son más que la realización concreta de estas directivas (que resucitan el antiguo

«resumen inicial»), y la intervención divina se señala en diversas ocasiones. Abdi-Milkuti, rey de Sión, intenta liberarse del yugo de Asur (ii 67), pero Asarhadón lo captura por orden de Asur (ii 72) y, con la ayuda de Asur (iii 70) conquista todo su territorio. Como obsequio a Bel y a Nabu (ii 66-68) el rey asirio restituye a los babilonios los campos que había arrebatado a los caldeos. Por orden de Asur (iv 61), atraviesa Bazu y vence a los enemigos. No faltan sumisiones espontáneas —o, mejor dicho, preventivas— por orden de Asur (los habitantes de Gambulu en iii 74), a causa de «resplandor terrorífico» de Asur (los medos en iv 37), por el resplandor de Asur (elamitas y gutis en v 27-29). El rey devuelve a los árabes sus estatuas divinas, no sin haber inscrito en ellas «el poder de Asur» (iv 13-14).

El episodio de Sidón expone claramente y de forma inmejorable la contraposición entre la confianza (siempre con el verbo *takālu*) que los enemigos ponen en sus propias fuerzas o en los juramentos a nombre de «dioses menores» o en obstáculos naturales, y la confianza que el rey asirio pone en Asur y en los grandes dioses asirios:

> Sanduarri, rey de Kundi y Sisu, enemigo peligroso que no temía mi realeza, abandonó a sus dioses y confió en las montañas impracticables. Él y Abdi- Milkuti, rey de Sidón, se basaron en su mutua ayuda (*ana reṣūti aḫameš iššaknū*), pronunciaron entre ellos el nombre (es decir, el juramento en nombre) de sus propios dioses, y confiaron en sus propias fuerzas (*ana emūqi ramānīšunu ittaklū*). Pero yo puse mi confianza en Asur, Sin, Shamash, Bel y Nabu, los grandes dioses, mis señores. Le puse asedio, lo capturé dentro de la montaña como a un pájaro y le corté la cabeza (RINAP 4, n. 1: iii 2-31 y paralelos).

Así como la narración de las diversas campañas iban precedidas por el texto programático, mencionado al comienzo, se cierra con un texto resumen, notablemente autoconmemorativo, que concluye con la repetición del papel decisivo del mandato divino:

> Según la orden de Asur, mi señor, ¿quién puede oponerse a mi realeza? ¿Y quién de mis antecesores tuvo un dominio tan extenso como el mío? Desde el fondo del mar los enemigos dicen: «¿Dónde podría andar (a refugiarse) un zorro frente al (la luz del) sol?» (v 21).

Se podría realizar un análisis similar sobre Asurbanipal, pero renuncio a entrar en detalles para no hacer demasiado pesada la exposición. Baste decir que el texto más completo, el *Cilindro Rassam*, cilindro de fundación para la restauración de la *bīt redūti*, la residencia del príncipe heredero (se trata del Prisma A en BIWA, 14-75 y traducido en 209-257), repite una docena de veces la lista completa de los dioses, más larga que la de Asarhadón: «Asur, Mulissu, Sin, Shamash, Adad, Bel, Nabu, Ishtar de Nínive, Ishtar de Arbela, Ninurta, Nergal, Nusku», tanto en la introducción de la entronización como en la narración de varias de las campañas. Y son innumerables (al menos, el doble) las menciones de la pareja «Asur e Ishtar», con la diferencia de que la lista larga se usa preferentemente en referencia al mandato divino general, mientras que la pareja Asur-Ishtar se prefiere en ocasión de encuentros militares concretos (Ishtar es la diosa de la guerra). No faltan menciones de la ayuda divina en determinadas sumisiones espontáneas, y también en la fijación de castigos extrabélicos (sobre estos, véase el capítulo 14), ni faltan alusiones a la falta de fidelidad al juramento divino por parte de los rebeldes (cap. 13).

Pero hay un punto que conviene subrayar. Cierto, Asurbanipal no ha sido el primer (ni el único) rey asirio en celebrar campañas militares en las que no había intervenido personalmente[37], pero sí el primero en decirlo explícitamente y en justificarlo:

> Ishtar escuchó mis desesperados lamentos y me dijo: «¡No temas!» y devolvió la confianza a mi corazón, diciendo: «Por la oración que has pronunciado con las manos elevadas y los ojos llenos de lágrimas, he tenido piedad de ti». Esa misma noche un vidente tuvo un sueño mientras dormía y, al despertarse, me informó: «Ishtar, que reside en Arbela, ha entrado con carcaj en ambos lados, un arco en la mano y una espada desenvainada para la batalla». Tú estabas frente a ella y ella te habló como una madre... diciéndote: «Tú has decidido hacer la guerra y yo iré a donde tú quieras». Tú le respondiste: «¡Adonde tú vayas yo iré contigo, señora de las señoras!», pero ella replicó: «¡Quédate aquí en tu puesto, come alimento, bebe cerveza, haz fiesta y celebra mi divinidad, mientras yo voy personalmente a completar el trabajo, realizando el deseo de tu corazón! Tu rostro no palidecerá, tus piernas no cederán, el vigor no te faltará en medio de la batalla» (Prisma B. v 46-70, en BIWA, 100-101 y 225).

Así pues, en este caso no se da el usual mecanismo, según el cual existe un mandato por parte de la divinidad y una ejecución por parte del rey: es la divinidad misma la que guiará la campaña y conseguirá la victoria, ella combatirá no «con nosotros», sino «por nosotros». En lugar del usual «ve seguro, yo estaré a tu lado», se concluye de forma menos heroica: «es inútil que vayas tú; yo me encargo».

No creo que se pueda establecer una estadística, pero se impone como evidente una constatación —que es más que una simple impresión—. Durante la fase formativa del imperio, los reyes asirios están mucho más atentos a reconocer el papel divino en la definición de la política imperial y en la ayuda divina para realizarla. Más tarde, en la cima del éxito, una vez que el imperio ha entrado en la fase de culminación y de organización de la gestión, la autocelebración adquiere, al menos en parte, la preponderancia sobre el reconocimiento del papel divino. Pero finalmente, al hacerse presentes las dificultades que conducirán a la crisis final, los dos últimos grandes reyes vuelven a acentuar su dependencia de la acción divina y a buscar afanosamente el aval oracular para sus empresas. No sin motivo, las manifestaciones de ansia, el acopio de previsiones astrales (cf. SAA 8 y 10), el uso de las «profecías» (cf. SAA 9 y Nissinnen, 1998) alcanzan una cima durante los dos últimos reinados.

Existe, incluso, un texto —totalmente atípico en el ámbito de las inscripciones reales— en el que Asurbanipal se lamenta explícitamente de sus problemas políticos y personales, diríamos psico-físicos, para los que no encuentra explicación, de acuerdo con el entonces extendido síndrome del llamado «justo sufriente» (si mi comportamiento es correcto, ¿por qué dios me castiga?):

> [Tras un elenco de construcciones y restauraciones de templos] He obrado bien para con los dioses y los hombres, para con los muertos y los vivos. (Entonces) ¿por qué me sobrevienen la enfermedad, la aflicción, las crisis y las derrotas? Discordia civil y crisis familiar no se alejan de mí. Me asedian desórdenes y maldad. Infelicidad y fragilidad debilitan mi cuerpo. Acabo mis jornadas en pena y en lamentos. Me encuentro turbado (incluso) durante la fiesta del dios de la ciudad. La muerte me asedia. Noche y día caigo en depresión y en angustia. Estoy exhausto, dios mío: ¡da (todo esto) al malvado y hazme ver

tu luz! ¿Durante cuánto tiempo, dios, me seguirás tratando así? Soy tratado como alguien que no da honor a los dioses y diosas (SAACT 10, n. 19: Rev. 2-13).

La parte final de la parábola, en la diferente relación entre principio teológico e intención autoconmemorativa, entre piedad y coraje heroico, está parcialmente determinada por la peculiaridad personal (la neurosis de Asarhadón, la fragilidad y la edad avanzada de Asurbanipal); pero, al menos en parte, se debe a la evolución histórica general, en el declive —evidente también en puntos más materiales[38]— que anuncia y precede el desastre final.

Volviendo ahora a la relación entre realeza y divinidad en el mundo del Antiguo Oriente, ya han sido superadas las antiguas síntesis de Labat, Engnell, Gadd y Frankfort[39]; en todo caso no tenían nada que ver con el problema del imperialismo (y con poco interés por Asiria, excepto Labat). Pero en el transcurso de estos estudios, debemos, al menos, señalar que la intervención divina en los sucesos humanos, tradicionalmente considerada como peculiaridad de Israel, según el punto de vista teológico de que Yahvé se revela en la historia, mientras que los dioses del Antiguo Oriente se revelaban en la naturaleza[40], sufrió una modificación positiva con la monografía de Albrektson[41], quien demostró el estrecho parentesco entre la teología bíblica y la del Antiguo Oriente: en ambos ambientes dios obra a través del rey, dios dispone y el rey ejecuta[42]; solo que posteriormente en el Israel del exilio y posexilio la falta de un rey da ventaja al rol divino. De todos modos, en ambos ámbitos dios actúa directamente mediante fenómenos naturales (carestías, inundaciones, peste[43]), pero por medio del rey en los sucesos político-militares[44]. La propuesta de Albrektson se ha recibido favorablemente en el ámbito de la asiriología[45]. Pero se podría —y debería— profundizar en la deuda de la teología bíblica respecto a la ideología imperial asiria: en los «diccionarios teológicos» del Antiguo Testamento se indican a menudo en los términos clave algunos paralelos asirios, pero se echa en falta una síntesis comparativa (que seguiría siendo interesante, pero que exigiría completar otro volumen), quizás obstaculizada porque todavía persiste la discusión

sobre la «originalidad/diversidad» entre Israel y su contexto medo-oriental. Claramente, el canal veterotestamentario resulta de una eficacia fundamental para la difusión en el tiempo y en el espacio de elementos ideológicos de origen neoasirio, especialmente en la tradición judeocristiana y, por tanto, hacia el Occidente europeo.

Otro canal de discusión, enfocado esta vez sobre los sucesivos imperios orientales, lo constituye la ideología imperial persa[46]: el rey aqueménida no es dios (a veces el propio dios es imaginado como un rey), sino hijo de dios, delegado/sustituto de dios, legitima por delegación divina (además de por herencia, eficacia de acción), actúa «según la voluntad de Ahuramazda» (*vašnā Auramazdāka*), es decir, según la «misión» divina de extender el reino/imperio (*xšaşa*) en dimensión universal. Pero resulta sintomático que Bruce Lincoln, al sintetizar la ideología real aqueménida en una forma totalmente análoga a la asiria («se teoriza que el rey es el elegido de dios, que reúne al mundo y restaura su perfección mediante un proceso que otros, tipos menos inteligentes, podrían describir como conquista, dominación y tributo»)[47], omita cualquier consideración sobre el influjo de la herencia asiria en los conceptos aqueménidas. Esta herencia es muy relevante en nuestro tema, pues se transmite a los sucesivos imperios iránicos e islámicos.

2

COMUNICARSE CON DIOS

Šamaš bêlu rabû ša ašalluka anna kēna apalanni
(«¡Shamash, gran señor, responde a mi petición con un acuerdo claro!»)

Si el rey debe actuar por mandato divino, es necesario poner a punto un sistema, mejor aún, una serie de sistemas, que aseguren una comunicación correcta y fiable entre la esfera divina y la esfera humana (al menos, la de la realeza). La voluntad divina debe transmitirse de modo explícito ya en el momento de la entronización, como garantía de legitimidad para el nuevo rey y de idoneidad para el cargo tan difícil que se le encomienda. Pero, además, la voluntad divina hay que buscarla para cada acción del rey, comenzando por la puesta en marcha de cada campaña militar, que es la acción con mayor riesgo y sobre la que basa la ejecución de la misión imperial.

Suele hablarse, trivialmente, de presagios[1], pero este término, que en nuestra cultura moderna asume el sentido de una previsión aleatoria de base irracional, se podría aplicar en el mejor de los casos a ciertos «presagios espontáneos», mientras que en los «presagios solicitados» se trata más bien de una petición de aceptación (o rechazo) formalmente dirigida a la divinidad[2]. En los presagios espontáneos, durante la época neoasiria, se confía sobre todo en los astros[3] para evitar acciones

durante posiciones astrales consideradas desfavorables (especialmente los eclipses lunares o solares). Bajo Asarhadón y Asurbanipal[4] existe una intensa comunicación entre el rey y los astrónomos (LAS; SAA 8 y 10), tanto asirios como babilonios, que deben aclarar al rey a qué corresponden actualmente los topónimos arcaicos que se mencionan en las antiguas series canónicas, y que pretenden, sobre todo, asegurar al rey que la anunciada desgracia no se refiere a él y que nada malo le sucederá:

> El eclipse que sucedió en el mes de Tebet se refería a Amurru (el occidente): un rey de Amurru morirá y su país entrará en crisis o, según otra tradición, caerá en desgracia. Quizás los entendidos podrán explicar al rey algo sobre (qué significa) Amurru. Amurru significa Hatti (Siria) y los (nómadas) suteos, o bien el país Caldeo. Por lo tanto, un cierto rey hitita o caldeo o de Arabia tendrá que vérselas con este presagio. Respecto al rey, mi señor, todo va bien; el rey, mi señor, obtendrá lo que desea [...]. El rey, mi señor, puede estar contento (SAA 10, n. 351: 15-r.4).

Si el presagio resultase irremediablemente desfavorable, siempre se podrá recurrir a acciones mágicas de protección: desde los simples ritos *namburbi*, que hacen vana la amenaza, hasta la decisión extrema de nombrar un «rey sustituto» que atraiga sobre sí el desastre, matándolo después, para que el desastre ocurra ciertamente[5]. Una versión corriente del presagio astral, cotidiana y accesible a todos, es el calendario, que distingue con precisión los días faustos de los infaustos[6]. Existen también presagios basados en nacimientos deformes[7], o en la vida cotidiana[8], que anuncian peligros tanto para la gente común (el ámbito *bītu* «casa» en el que se ha manifestado el presagio), como para el entero país o, en concreto, para el rey (el ámbito *mātu* «país»).

Entre todos los diferentes tipos de presagios espontáneos, los únicos que pueden referirse de forma explícita y específica a las acciones que el rey se dispone a ejecutar son los sueños proféticos[9]: una divinidad (normalmente se trata de Ishtar de Arbela) se aparece en sueños al mismo rey o, más frecuentemente, a alguien (a mujeres más que a hombres, a profetisas profesionales u ocasionales) que se

apresura a comunicar al rey el contenido. Existen textos que recogen varias profecías (todos del tiempo de Asarhadón y Asurbanipal[10]), cuyo contenido general es el de soporte divino a la acción del rey:

> Asarhadón, rey de (todos los) países, ¡no temas (*lā tapallaḫ*)! ¿Qué viento se ha alzado contra ti, cuyas alas no hayas roto? Tus enemigos caerán a tus pies como manzanas maduras. Yo soy la gran señora, soy Ishtar de Arbela, que pone a tus pies a tus enemigos. ¿Qué palabra te he dirigido de la que no hayas podido fiarte? Yo soy Ishtar de Arbela, yo golpearé a tus enemigos y te los entregaré. Yo soy Ishtar de Arbela, camino ante ti y detrás de ti. ¡No temas! Si te encuentras paralizado, yo me alzaré en medio de la pena y estaré a tu lado (SAA 9, n. 1.1: 4'-27').

Sobre un sueño en el que aparecen tanto la diosa como el mismo rey, ya hemos tratado en el capítulo 1 el caso de Asurbanipal, tranquilizado por Ishtar. Especial y poco creíble, por la pluralidad de soñadores, es el caso de la diosa que se aparece en sueños a todos los soldados del ejército asirio para tranquilizarles. Asurbanipal es el narrador:

> Mis tropas vieron el (río) Idide a punto de desbordarse y, al verlo, tuvieron miedo. Pero Ishtar de Arbela provocó un sueño a mis tropas durante la noche. Les dijo: «¡Yo marcharé ante Asurbanipal, el rey, criatura de mis manos!». Tras este sueño, las tropas tomaron respiro y miraban el Idide con seguridad (Prisma A: v 95-103, en BIWA, 50 y 240).

Finalmente, resulta interesante recordar la carta laudatoria/entrañable del jefe de los adivinos Marduk-shum-usur a Asurbanipal, recién entronizado, en la que probablemente alude a una visión onírica:

> Cuando el padre del rey, mi señor (es decir, Asarhadón), marchó a Egipto, se creó un templo de cedro fuera de Harrán (ciudad sagrada para Sin). Sin estaba arrodillado delante del cetro y se habían colocado dos coronas en la cabeza; y frente a él estaba (su hijo) Nusku. El padre del rey, mi señor, entró y (Sin) le colocó en la cabeza una de las dos coronas (diciendo): «¡Ve y conquista con esta (todos) los países!». Él marchó y conquistó Egipto. (Y ahora) será el rey, mi señor, quien conquistará los demás países que no están sometidos a Asur y a Sin (SAA 10, n. 174: 10-16).

Como se ve, aunque explícitos y mencionando ocasiones concretas, los sueños y las llamadas «profecías» no pueden entrar en los detalles técnicos de la acción; se limitan a dar ánimo al rey o, eventualmente, a

ponerlo en guardia (aunque este último punto no me parece que tenga ningún testimonio en época neoasiria). Para obtener indicaciones más precisas y oportunas, hay que recurrir a los presagios solicitados, entre los que destaca fuertemente la hepatoscopia, examen del hígado —o, más genéricamente, de las vísceras— de los animales (ovinos) sacrificados al efecto[11].

Da la impresión de que no era posible iniciar una campaña militar, ni una batalla en el curso de la campaña, sin haber consultado los auspicios mediante la hepatoscopia. Obviamente, en teoría, la respuesta podía ser favorable o desfavorable, y el rey podía emprender la acción solo en el primer caso. Todas las menciones que tenemos se refieren a respuestas favorables, pero es fácil pensar que siempre se podía conseguir (por reiteración o manipulación del examen) una respuesta que sirviera para infundir ánimos a las tropas, y que normalmente se menciona al comienzo de cada campaña (o acción importante) con la fórmula típica *ina tukulti* ^{d}*Aššur*, «con la conformidad (o la seguridad) de Asur, mi señor» (a quien se añaden otros dioses, mencionándolos por nombre o con la fórmula «los grandes dioses»). Basten algunos ejemplos de entre tantos textos análogos:

> Con la conformidad (*ina tukulti*) de Asur, mi señor, tomé carros y soldados, me dirigí por el desierto y me fui contra los ahlamus del país de los arameos, enemigos de Asur, mi señor. En un solo día saqueé desde Suhu hasta Karkhemish de Hatti, los masacré y conseguí un enorme botín (Tirgal-pileser I, en RIMA 2, 87.1: V 44-53).

> Con la conformidad (*ina tukulti*) de Asur, mi señor, salí de Tushhan, tomé mis carros, caballos e infantería, crucé el Tigris sobre un puente de balsas, viajé durante toda la noche, etc. [sigue la conquista de Dirru] (Asurbanipal II, en RIMA 2, n. 101: ii 103-104).

> En el año noveno, Asur, mi señor, me dio su conformidad (*utakkilanni*) y yo marché contra las tierras de los medos: conquisté, destruí, devasté e incendié la ciudad y los pueblos vecinos (Tirgal-pileser III, en RINAP 1, n. 15: 5-8, simplificada).

> Durante mi segunda campaña, Asur, mi señor, me dio su conformidad (*utakkilanni*) y yo marché contra el país de los casitas y de los yasubigaleos, enemigos feroces que no habían sido sometidos desde los tiempos de los reyes que me precedieron (Senaquerib, en RINAP 3/1, n. 3: 20).

Además del permiso genérico para iniciar la campaña, también los detalles de la acción militar tenían que pasar la prueba del procedimiento oracular. Disponemos de numerosas colecciones de peticiones dirigidas a Shamash (editadas y comentadas en SAA 4), el dios que conoce todo porque cotidianamente recorre el mundo, a quien se consulta a propósito con peticiones del siguiente tenor (simplificado en la traducción):

> ¿Tramará algo Mugalu de Melid a partir de hoy y durante un mes? ¿Movilizará un poderoso ejército contra los generales del ejército asirio? ¿Tenderá una emboscada o atacará? ¿Tiene que preocuparse el rey asirio? (SAA 4, n. 5: 2-8).

> ¿Podrá Asarhadón, rey de Asiria, arriesgarse? ¿Podrá mandar con tranquilidad generales y gobernadores, con infantería y caballos, con un gran ejército, contra Kashtaritu de Kirkashi y sus aliados? Si, tras haber planificado, los envía, ¿podrán los generales y el ejército asirio conquistar la ciudad? ¿Podrán marchar con seguridad adonde quieran? ¿Podrán escapar de las tropas de los medos, los manneos o de otro enemigo cualquiera? ¿Podrán librarse y volver sanos y salvos de Kirkashi? (SAA 4, n. 6: 2-10).

Se confía la respuesta al examen del hígado de las ovejas sacrificadas y, obviamente, solo una respuesta positiva (*annu kēnu* «asentimiento seguro» es el término técnico) consiente ir adelante. Se pone atención en especificar el período de validez[12] («a partir de hoy, tal día de tal mes, hasta el mismo día de tal otro mes, durante treinta días y sus noches») y en prescindir (*ezib*) de las circunstancias («prescindiendo de si el cordero sacrificado tenía defectos... de si el sacrificador llevaba vestidos sucios o había comido o bebido algo impuro...», etc.). Nos han llegado respuestas oraculares similares no solo para emprender una campaña, sino también para resolver problemas internos. ¿Habrá una revolución? (nn. 139-148). ¿Conviene nombrar a determinada persona para una función en la Administración? (nn. 149-182, 274-275, 299-314). ¿Puede/debe tomar el rey determinada medicina? (nn. 183-199, 276-277, 317). La formulación neoasiria de estas preguntas oraculares es en gran parte deudora de la que ya se había adoptado en época babilonia antigua, en los llamados textos de *tāmītu*[13].

Se preguntará: ¿es que el rey asirio no tenía sus fuentes humanas de información, espías o exploradores o funcionarios cortesanos para las decisiones que debía tomar[14]? Ciertamente los tenía y nos han llegado numerosas cartas de información[15]. Pero, desde el punto de vista teológico, solo dios puede conocer el futuro y las previsiones humanas tienen un valor y una fiabilidad dudosas: como afirman ciertas profecías: «¡No hay que creer a los hombres!» (SAA 9, n. 1.4: 27), «¡La humanidad es engañosa!» (SAA 9, n. 2.3: 14). Si las informaciones humanas resultaran distintas de las sentencias divinas, hay que hacer caso a estas últimas[16]. En las bibliotecas asirias (desde la central de Nínive hasta la provincial de Sultantepe) se conservaban los poemas clásicos sobre los antiguos reyes de Acadia[17], con Sargón como modelo positivo y Naram-Sin como modelo negativo. Sargón tuvo éxito porque, a pesar del diferente pensamiento humano, siempre siguió la indicación divina: acató las órdenes (recibidas mediante un sueño) de la diosa Ishtar, oponiéndose al parecer contrario de los mercaderes y soldados, y marchó a la conquista de Anatolia. Naram-Sin, por el contrario, fue al desastre porque confió en las informaciones humanas, prefiriéndolas a las divinas: ante la invasión de las gentes del norte envió a un soldado para comprobar que se trataba de hombres o de espíritus, y solo posteriormente consultó los oráculos.

Los reyes asirios intentan, por tanto, actuar según este modelo «clásico», típico de la civilización mesopotámica; ningún rey asirio osaría hacer propios el orgullo y la presunción del antimodelo de Naram-Sin, quien había declarado:

> ¿Qué león ha examinado nunca las entrañas? ¿Qué zorro ha consultado nunca a los videntes? ¡Caminaré como un merodeador, como me parezca, ignoraré la indicación divina y actuaré por mí mismo! (*Leyenda Cutea*, 80-83 en Goodnick-Westenholz, 1997, 316-317).

El correcto comportamiento del rey asirio, que confía (verbo *takālu*, del que proviene la expresión *ina tukulti* ^{d}*Aššur*, que significa algo así como «aval adivinatorio») en el mandato divino (*ina qibīt* ^{d}*Aššur* «por orden de Asur») y en la ayuda (*reṣūtu*, también *emūqu*

«fuerza») divina, se contrapone explícitamente al insensato comportamiento del enemigo, que confía (siempre *takālu*) en alianzas humanas o en obstáculos naturales, como las intransitables montañas. Cito un par de ejemplos[18]:

> Ahunu, jefe de Bit-Adini, confió (*itakkil*) en la abundancia de sus tropas y presentó batalla. Pero yo, confiando (*ina tukulti*) en Asur y en los grandes dioses, mis señores, luché contra él y lo vencí (Salmanasar III, en RIMA 3, n. 102.2: i 32-33).

> Metatti de Zikirtu, que había rechazado el yugo (asirio)... confió (*ittakil*) en Rusa, el Urarteo, uno tan irreflexivo como él, un aliado que no podía ayudarle... uno que no observa la palabra (es decir, el juramento) de Asur y de Marduk, que no teme la maldición del señor de los señores, un inculto, estirpe de asesinos, carente de comprensión... Pero yo elevé las manos (al cielo), pidiendo poder vencerlo en la batalla... y Asur, mi señor, escuchó favorablemente mis súplicas y acogió mi petición [sigue la narración de la victoria] (TCL III 80-81, 92-93, 124-125, en Mayer, 1983, 74-77 y 80-81).

Aunque lo importante sea el conocimiento de la voluntad divina a través de diversos canales de comunicación, existe también un flujo de información que va del rey hacia dios. Se trata, sobre todo, de informes que el rey, al final de la campaña victoriosa, dirigía al dios Asur, en cartas propiamente tales con abundantes formalismos:

> A Asur, padre de los dioses, gran señor, que reside en el Ekur-sag-gal-kurkurra, su gran templo, ¡salud! A los dioses y diosas del destino, que residen en el Ekur-sag-gal-kur-kurra, ¡mucha, mucha salud! A la ciudad (de Asur) y a sus habitantes, ¡salud! Al palacio que está en ella, ¡salud! A Sargón, el sacerdote puro, el siervo que teme tu (= de Asur) gran divinidad, y a su ejército, ¡mucha, mucha salud! (TCL III 1-5, en Mayer, 1983, 68-69).

Sigue la narración detallada de la campaña victoriosa; conviene subrayar varias cosas: que el informe se dirige a Asur en la ciudad «santa» de Asur, que desde hacía algún tiempo no era ya la capital política y residencia del rey, aunque continuaba siendo la sede del dios nacional[19]; que el rey se atribuye un título sacerdotal (*šangû*) y no el de «rey»; y, finalmente, que la carta se dirige no solo a dios, sino también a la ciudad y sus habitantes. Veremos más adelante (cap. 7) que es posible intentar reconstruir una ceremonia pública, con un gran desfile del botín (que la carta describe amplia y detalladamente) y de los prisioneros. Existen también fragmentos de las respuestas que el dios

enviaba al rey, aceptando favorablemente el informe que demostraba la perfecta correspondencia de la actuación real con el mandato divino[20].

Desde siempre se ha hecho notar la estrecha conexión entre las «cartas a dios» y las inscripciones conmemorativas. Cierto es que existen diferencias de género literario (comunicación epistolar, frente a inscripciones votivas y de fundación), cantidad de detalles, mucho más abundantes en las «cartas» que en ningún informe conmemorativo, pero los textos comparten léxico y estructura narrativa, y reflejan igualmente los dictados de la ideología imperial asiria. Existe un problema de destinatarios, de público (de *audiencia*, como se suele decir): en las cartas la doble dirección al dios y a la ciudadanía es explícita y conjunta; mientras que en las inscripciones conmemorativas se nota[21] un doble nivel de *audiencia*: uno explícito, según el cual los textos se dirigen a la divinidad (y al llamado «príncipe futuro»), y otro implícito (solo observable mediante análisis crítico de los textos) de nivel humano (cf. cap. 9).

En este sentido debemos recordar la observación que Albrektson[22] toma de Täubler (1926) y de Laqueur (1931): que las inscripciones no son comparables con una obra propiamente historiográfica como del *De Bello Gallico*, sino con el informe que César en persona dirigía (oralmente) al Senado, al regreso de sus victorias y conquistas. Tal observación se puede ampliar, haciendo referencia a los informes que —en cualquier tiempo y país— los generales victoriosos dirigían a sus reyes o (en regímenes democráticos) a la entera nación. En todo caso, el ejecutor da cuenta a quien le ha enviado: al dios Asur en el caso de los reyes asirios, como al Senado los generales romanos o al Parlamento en los estados modernos. Pero, junto al obligado informe al mandante, emerge con diversas modalidades y valoraciones la exigencia de que el desarrollo de la guerra —con sus beneficios y sus propios costes— sean accesibles (si se quiere, como propaganda) a toda la población.

3

GUERRA SANTA Y JUSTA

napḫar mātāte lā magerūt Aššur ana bêli u šuknuši
(«para dominar y someter todos los países que no obedecen a Asur»)

Después de haber estudiado los aspectos comunicativos (cómo se manifiesta la orden divina), hay que repasar el aspecto ejecutivo (cómo se ejecuta el mandato). Ya de la definición de «mandato» resulta evidente que el imperio universal se realiza fundamentalmente mediante la acción bélica: una guerra victoriosa o, al menos, una amenaza militar de tal calibre que desaconseje cualquier resistencia y obtenga la rendición «espontánea» (o, mejor, forzada). Por lo tanto, la guerra, en cuanto instrumento de realización de la voluntad divina, es una actividad no solo lícita, sino meritoria.

Pero hay que hacer alguna aclaración (aunque sea breve) sobre los conceptos de «guerra santa» y «guerra justa»[1]. En la tradición occidental —del Renacimiento a la Ilustración— la diferencia se va aclarando progresivamente: la guerra santa está motivada por el factor religioso, es decir, como instrumento de afirmación de la única fe verdadera, mientras que la guerra justa se motiva como instrumento extremo para poner fin a mayores violencias y opresiones (la guerra defensiva, el socorro a las víctimas, la intervención humanitaria, la

salvaguarda de los civiles). Ambos conceptos de «guerra santa» y «guerra justa» se contraponen en el actual lenguaje político y de los medios con connotaciones profundas que implican un juicio de condena o de justificación, e inevitablemente configuran una oposición entre dos mundos culturales (Oriente y Occidente). La expresión «guerra santa» evoca valores negativos de fanatismo, de xenofobia, de fundamentalismo religioso, que se atribuyen al mundo islámico, aunque estuvieron presentes en el mundo occidental únicamente en una fase (la de las cruzadas) ya superada —por lo tanto, valores de un retrasado nivel cultural, preilustrada, por decir así—. El concepto de «guerra justa», término del derecho internacional, evoca valores positivos de legalidad, de orden, de equidad, atribuidos al mundo occidental políticamente laico. La fuerte y persistente incomprensión que todavía separa ambos mundos, a pesar de unos contactos de comunicación global de intensidad sin precedentes, resulta trasparente en la contraria recepción de ambos términos por parte de los dos mundos. En el mundo islámico el término *yihad* (que se traduce a las lenguas occidentales como «guerra santa») mantiene intacta toda la carga positiva del obligado cumplimiento religioso. Por el contrario, el concepto de «guerra justa», utilizado en Occidente en sentido positivo, difícilmente se libra de una recepción en el mundo no occidental en sentido sarcástico de máxima injusticia, unilateral y de mero pretexto[2]. Más aún, si la «guerra santa» es también justa para quien la ejerce, aunque tremendamente injusta para quien la sufre, la «guerra justa» no es nunca santa para nadie, es incluso de difícil aceptación para quien la ejerce, en cuanto operación de todos modos violenta, que se presta a manipulaciones político-ideológicas o simplemente a prejuicios culturales.

Pero en el Antiguo Oriente, e incluso en gran parte de la historia anterior a la modernidad, ambos conceptos, lejos de ser antagónicos o contrapuestos, estaban unificados. No hay, no puede haber una guerra santa que no sea justa; no puede haber una guerra justa que no sea santa[3]. En nuestra apreciación cínica, quien vence tiene razón (es decir,

encuentra el modo de imponer *a posteriori* su razón), pero en el Antiguo Oriente, que confiaba en la religión, la cadena causal es la opuesta: quien tiene razón, vence. El imperio central, que siempre vence, demuestra cumplir la orden divina.

Un problema concomitante es el de definir cuál es la instancia cualificada para juzgar la «santidad» o la «legalidad» de una guerra, y sobre qué principios se basa. La respuesta es fácil en el caso de la «guerra santa»: quien la ejerce es él mismo la suprema autoridad, quien garantiza que la acción ejecutada era correcta. Por el contrario, la «guerra justa» exige la existencia de un tribunal superior (y «tercero», respecto a los contendientes), posiblemente de nivel internacional, y dotado de autoridad y poder suficiente para hacerse respetar. No por casualidad la constitución de instancias internacionales se ha consolidado al mismo tiempo que el nacimiento de una legalidad laica. Pero esto interesa únicamente a la modernidad, mientras que en el Oriente Antiguo (y no solo en él) a lo sumo existe la demostración *a posteriori* de que la guerra ha sido «santa y justa», según la concepción de la guerra como ordalía: ya que es Dios quien decide el resultado de la guerra; como Dios es justo, es decir, da la victoria a quien tiene razón y la derrota a quien no la tiene, el resultado mismo de la confrontación demuestra que el vencedor tenía razón[4]. Con una diferencia o, al menos, un pequeño matiz de acento: en época preaxial* Dios combate por nosotros y con nosotros, mientras que en época posaxial nosotros combatimos por Dios. Otra diferencia: que las razones del vencedor sean justas se demuestra automáticamente en la «guerra santa», mientras que en el ámbito de la «guerra justa» el vencedor deberá encontrar las pruebas jurídicas con mayor o menor facilidad, gracias a la fuerza político-legal que se le atribuya por la victoria. Nunca se ha visto que un vencedor haya admitido haber actuado injustamente.

Históricamente la «guerra santa» ha adquirido una importancia particular tanto en el ámbito islámico (la yihad)[5] como en el cristiano (la cruzada)[6]. Ambos son de origen veterotestamentario[7] y, dado que el

papel jugado por la divinidad en la determinación de la acción humana (la del rey, en concreto) es sustancialmente análoga tanto en Israel como en los países circundantes, resulta más que evidente el papel principal desempeñado por Asiria, en cuanto potencia hegemónica e imperialista en los siglos IX-VII a.C. (cuando los conceptos veterotestamentarios comenzaron a formarse), en la formulación del paradigma de la «guerra santa»; evidencia, ya propuesta por Labat[8], y que culmina con varias intervenciones específicas más recientes[9].

Se debe precisar, con todo, que yihad y cruzada, aunque a menudo considerados en oposición recíproca[10], no son conceptos idénticos, en particular respecto a sus implicaciones imperialistas respectivas; la evidente afinidad y la línea continua de transmisión parecen plausibles entre la expansión asiria y la yihad, con la mediación del Antiguo Testamento, mientras que en el caso de la cruzada son distintas[11]. Para el islam, la guerra santa es parte constitutiva de la ideología religiosa desde el comienzo, mientras que para la Iglesia, la cruzada es más bien una excepción del «pacifismo» fundamental. El papa convoca/promueve una cruzada, pero no va en ella, no la guía él; los beneficios territoriales no recaen en la Iglesia. Los feudales hacen la cruzada y luego se reparten las conquistas, como pequeños y efímeros reinos/feudos del Levante. En sustancia, el islam conquista y ambiciona conquistar el mundo entero; el papado quiere reconquistar («liberar») los santos lugares. Las premisas básicas de esta diversidad son múltiples: de carácter ideológico (en el islam no existe diferencia entre Estado e Iglesia), geográfico (el califato se expansiona en continuidad territorial; la cruzada apunta a metas lejanas), político (la yihad es compacta; los cruzados se dividen las conquistas). En sustancia, la «guerra santa» islámica es más imperialista que la cristiana y constituye la base ideológica para una política de expansión militar[12]. Sus características distintivas se encuentran ya en Asiria, cuya expansión se parece más a la yihad que a la cruzada. Fuera del área del Próximo Oriente, se pueden traer a la memoria las motivaciones religiosas de la misión imperialista de los aztecas, que debían procurarse prisioneros

en dosis masivas (algo así como 15 000 al año) para nutrir a los dioses con el corazón y la sangre de los prisioneros sacrificados, para evitar que el cosmos cayera en el caos[13].

Volviendo a Asiria, ya hemos ofrecido en el capítulo 1 una selección de textos significativos y no hace falta insistir en ello. Pero sí es necesario precisar cuáles son los modos de la intervención divina, partiendo de tres expresiones recurrentes como premisa de la acción real: *ina tukulti* ^{d}*Aššur*, «por confirmación de Asur» (también la forma verbal *takālu*, «confiar»), *ina qibīt* ^{d}*Aššur*, «por orden de Asur» (o también la forma intensiva de *ma'āru*, «ordenar») y *ina emūqi* ^{d}*Aššur*, «con la fuerza (que me ha concedido) Asur». Las tres expresiones, aunque de idéntica estructura formal y uso intercambiable, aluden a distintos momentos de la intervención divina. En principio, la expresión *ina tukulti* ^{d}*Aššur*, que hace referencia a la respuesta oracular de confirmación y ánimo (*annu kēnu*), se recibía antes de la salida y está colocada al comienzo de cada campaña. A veces, además de Asur, se mencionan también Shamash y Adad, en cuanto divinidades específicas de la adivinación. La expresión *ina qibīt* $_{d}$*Aššur*, que es al mismo tiempo más genérica (en el sentido de que toda la acción sucede por orden de dios) y más operativa, se utiliza también en el transcurso de la campaña para subrayar los momentos cruciales (sobre todo, las batallas). La expresión *ina emūqi* ^{d}*Aššur* se refiere a los instrumentos de la acción y de la victoria: el «cetro» o «arma» los concede dios al rey en el momento de la entronización, también dios entrega al rey las tropas y, a veces, la «fuerza» misma es la de dios, a veces, la del rey. En cierta medida es análoga la expresión *ina rēṣūte* ^{d}*Aššur*, «con la ayuda de Asur», con la que entramos en el problema de la activa participación de dios en la batalla. Es cierto que en todas las «guerras santas» son los fieles quienes combaten por su Dios, afirmando su fe en él (este es un aspecto prominente en la guerra santa después de la edad axial, como la yihad islámica o las cruzadas cristianas), pero también es verdad lo contrario, que es dios quien combate con sus tropas, colocándose en cabeza para conducir el asalto —las tropas, por sí solas, sin la presencia

divina, no podrían vencer—. Asiria vence porque sus adversarios o no tienen dioses (que podrían/deberían tener) o han sido abandonados por sus dioses o se trata de dioses menores, totalmente ineficaces frente a Asur.

Ya hemos indicado (cap. 1) en qué medida resulta decisiva y recurrente la contraposición entre los asirios y sus enemigos precisamente respecto a los términos técnicos de los que hemos partido: *tukultu, emūqu, rēṣūtu*. Los enemigos ponen su confianza en la ayuda recíproca o en su número o en obstáculos naturales, mientras que los asirios confían en su dios. Los enemigos, ayudándose mutuamente y contando cada uno con las «fuerzas» del otro, en realidad no aumentan su potencial (siendo la suma igual a los sumandos). La reciprocidad de la ayuda es un concepto paradójico, en el sentido de que quien debería ofrecer ayuda tiene, a su vez, necesidades. La superioridad numérica no es decisiva, ya que no tiene en cuenta el factor invisible de la divinidad. Asur ayuda a los asirios, mientras que los dioses enemigos abandonan a sus fieles. Cito algún otro texto en el que la acción del rey asirio y la contraposición entre asirios y enemigos se juegan en un cruce entre confianza, asistencia, fuerza:

> Con la suprema fuerza (*emūqu*) de Asur, mi señor, con el asentimiento seguro (*annu kēnu*) de Shamash, el héroe, y con la seguridad (*tukultu*) de los grandes dioses —con quienes he dominado correctamente las cuatro partes del mundo y nunca he tenido un rival en la batalla o un igual en la guerra— Asur me ordenó (*ma'āru D*) y yo marché contra los países de Nari y sus reyes lejanos, por las orillas del mar Superior en occidente, que no conocen la sumisión (Tiglat-pileser I, RIMA 2, n. 87.1: iv 43-52).

> Por orden (*qibītu*) de Asur, Shamash y Adad, los dioses que me dan seguridad (*ilāni tiklīya*), reuní tropas y carros, etc. [sigue la narración de la expedición] (Asurbanipal II, RIMA 2, n. 101.1: i 194; *ibid.*, en ii 65 con *rēṣūtu* en lugar de *qibītu*).

> (Los enemigos) confiaron en la ayuda recíproca (*ana rēṣūte aḫāmiš ittaklū*), se desplegaron y vinieron contra mí a luchar. Pero yo, con la fuerza (*emūqu*) suprema del estandarte divino (*urigallu*) que va delante de mí y con las sanguinarias armas que Asur, mi señor, me había dado, combatí contra ellos y los derroté (Salmanasar III en RIMA 3, n. 102.1: 56'-58').

Para salvar la vida, Sapalulme de Patina unió a sus tropas (*ana emūqēšu alqā*) a PN (reyes del norte de Siria). Pero yo, por orden (*qibītu*) de Asur, mi señor, dispersé sus fuerzas, asedié y conquisté la ciudad... (*ibid.*, n. 102.2: i 52-II 2).

Adad-idri de Damasco e Irhuleni de Hama, junto a doce reyes de hititas y de la orilla del mar, confiaron en sus fuerzas recíprocas (*ana emūqē aḫāmiš ittaklū*) y vinieron contra mí a dar batalla. Pero yo, por orden (*qibītu*) de Asur, mi gran señor, combatí contra ellos y los derroté (*ibid.*, n. 102.14: 59-64 y paralelos).

Marduk-apal-iddina de Bit-Yakini, rey de Caldea, raza de asesinos, copia de un malvado demonio, uno que no teme la palabra (*zikru*) del señor de los dioses, confió en la masa de las aguas del mar, rompió el juramento (*adû*) de los grandes dioses e interrumpió el pago del tributo. Se dirigió buscando ayuda (*reṣūtu*) al elamita Humbanigash y tras haber provocado la rebelión de multitud de suteos, gente del desierto, preparó la batalla... Pero yo, por orden (*qibītu*) de Asur, señor de los dioses, y de Marduk, mi gran señor, [...] con el asentimiento (*tukultu*) de Nabu y Marduk (lo derroté). (Sargón II, Prunk 121-125, en ISKh, 225-226 y 350; cf. también *Ann* 255-265 y Stier 30-32).

Pero ¿es verdaderamente invisible la presencia divina o cómo puede ser percibida? Para ser eficaz, se debe notar de algún modo: por los asirios para darles ánimo, por los enemigos para desalentarlos, para reducirlos a la desesperación. La presencia divina se concreta y se hace visible de dos modos: en primer lugar está el estandarte divino, que tiene la doble naturaleza de símbolo de la unidad operativa del ejército (en cierto modo, como las banderas de épocas posteriores) y de representación de dios, materialización de su presencia en el campo de batalla (como la cruz para los ejércitos cristianos o la media luna para los islámicos), con la evidente función de alentar el espíritu de los combatientes. Existen numerosas menciones textuales del emblema (*urigallu*, término que va precedido del determinativo divino; o también *šurinnu*)[14] o del arma (*kakku*)[15], y dos rituales babilonios enumeran todos los emblemas que dios da al rey en el momento de su entronización: cetro, corona, arco, vara, piedra[16]. Existen numerosas figuras del estandarte[17]; en los bajorrelieves de las paredes aparece, a veces, el mismo dios, dentro de un sol alado, que lanza sus flechas desde lo alto del cielo[18], como demostración de que dios marcha al frente del ejército y combate personalmente. Solo que el *urigallu* era materialmente visible, alguien lo llevaba (como una bandera), mientras

que el dios que combate por encima de las tropas es un modo de hacer visible lo que se imaginaba. De todos modos, los combatientes asirios sabían que el emblema era la personificación de dios y, ciertamente, encontraban coraje.

Otro modo de hacerse visible la presencia divina es el llamado «halo aterrador», una aureola luminosa que brota de la cabeza de dios o del rey. La terminología empleada es variada[19]: *pulḫu* o *puluḫtu* etimológicamente es un «terror», *melammu* (usado a menudo en endíadis con *pulḫu*) significa «luminosidad», *rašubbatu* es algo que «golpea», *namrirrū* o *namurratu* es algo «brillante», que emana divinidad (dioses o demonios), sea del rey o de templos, y que produce miedo (incluso, pánico) y sumisión. Este «resplandor aterrador» lo heredará el ambiente iránico (el *xvarenah*[20], recuérdese el *Sol invicto* del mitraísmo) y, de ahí, pasará, por un lado, a la india kushana y posteriormente budista, por otro, al mundo helenístico, romano (la aureola del emperador) y cristiano, con la aureola luminosa que rodea la cabeza no solo de Dios, sino también de los apóstoles y santos.

Volviendo a Asiria, el halo terrorífico no era algo que pudiera ser percibido físicamente. Cierto, a nivel psicológico, una persona que fuera introducida a la presencia de un rey o de una figura divina, debía experimentar un fuerte sentimiento de sometimiento (si fuera asirio, fiel) o de miedo (si extranjero, infiel/enemigo). Pero en las inscripciones reales neoasirias el halo terrorífico actúa normalmente «de lejos», no en contacto; más aún, tiene el efecto de producir sometimiento antes de la llegada del ejército asirio. En todo caso, sería más realista el pánico producido —siempre «de lejos»— al ver acercarse desplegado al ejército asirio (como en la quinta campaña de Senaquerib: RINAP 3/1, n. 17: iv 52-54 y paralelos). Podemos afirmar que el terror lo produce la aureola o las armas, siendo la aureola una especie de metáfora o de anticipación de las armas. Una estadística aplicada a los textos de Salmanasar III[21] muestra que, acerca de quién produce terror, el halo proviene prevalentemente de dios, más que del rey (14 a 7), mientras que las armas son casi siempre del rey (26 a 1).

Por lo tanto, el sujeto ideal (dios) actúa como instrumento metafórico; el sujeto concreto (el rey) actúa como instrumento físico. Quien queda aterrorizado es el rey enemigo (diez veces por el halo, contra diez por las armas) o la población (casi siempre por las armas: veintinua a cuatro, como si no fuera capaz de percibir el halo luminoso). Efectos de la aureola luminosa respecto al rey enemigo son la sumisión y el pago de tributo (tras el contacto con los asirios) o la fuga (antes del contacto, con el suicidio como caso extremo de «fuga»), mientras que para la población parece que no queda otra solución que la huida. Efectos de las armas del rey asirio son en la mayoría de los casos la fuga, mientras que la población puede decidir también, antes de que sea demasiado tarde, la rebelión contra el propio rey que la está llevando a la ruina.

Volviendo al problema del que hemos partido, no hay duda de que la expansión imperial asiria se trata de una «guerra santa». Para que fuera considerada (por parte de los mismos asirios) también justa, debía recibir algún tipo de sanción de carácter legal[22]. Sobre todo, era importante una preparación ritual: se conocen rituales de guerra babilonios (conocidos también en Asiria)[23] y, por lo demás, la práctica es muy anterior: piénsese en los rituales de guerra de los hititas.

En efecto, como veremos en el capítulo 13, el motivo de la acción bélica asume a menudo la forma de una sanción obligatoria por una culpa de tipo legal, es decir, la ruptura de un juramento. Hay que recordar que en la praxis jurídica el testimonio bajo juramento se consideraba la prueba suprema, superior incluso a las pruebas «materiales» o documentarias[24]. Naturalmente, el juramento asume su valor por el hecho de ser pronunciado en nombre de los dioses, que se convierten en garantes; por tanto, siempre se vuelve sobre la base sagrada de la acción. Todos los pactos o tratados que nos han llegado en forma escrita, concluyen con las listas de maldiciones y castigos con las que los dioses, testigos del juramento, castigarán a los transgresores. A nivel de vida cotidiana y de comunidad local, un transgresor es castigado por la autoridad judicial; pero a nivel político, mucho más en

las grandes relaciones entre estados, debe intervenir necesariamente la divinidad, bien sea directamente (con castigos naturales, como epidemias, inundaciones o carestías), bien sea apoyando la acción guerrera del rey «justo» contra el «culpable».

* En otro lugar, el mismo autor recoge el concepto de K. Jaspers y escribe: «El siglo VI a.C. es un siglo de cambio no solo para Israel, sino para gran parte del mundo antiguo. Es la llamada 'edad axial', caracterizada por la aparición de una serie de innovadores (símbolos personificados de tendencias generales en sus respectivas comunidades): Confucio en China (550-480), Buda en India (560-480), Zoroastro en Irán (finales del siglo VII), los filósofos y los 'científicos' jónicos en Grecia... en Israel los profetas 'éticos' (Ezequiel y el segundo Isaías)...» (M. Liverani, *Oltre la Bibbia*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 223) [*N. del t.*].

4

EXPLORAR PARA CONQUISTAR

urḫē pašqūte šadē dannūte
ša ina šarrāni abbēya manman lā ētiqu
(«caminos difíciles, montañas intransitables, que ninguno de los reyes, mis antepasados, había atravesado»)

Obtenido el consentimiento divino, el rey se lanza a la conquista del mundo. Pero, antes de la conquista, para extender a la periferia los beneficios de la civilización, se debe conocer la franja externa del mundo, hay que explorarla, es necesario abrir las vías para alcanzar la meta. Los grandes «descubrimientos geográficos» europeos de los siglos XV y XVI constituyen un ejemplo grandioso de cómo la exploración geográfica preanuncia la conquista imperial. Dicha conexión ya había sido mencionada respecto a otras fases históricas, como, por ejemplo, el imperio romano[1]; pero Asiria presenta ya el mismo paradigma. Aplicado al conocimiento geográfico, la jactancia de los héroes pioneros (del , dirían los griegos) se concretiza en tres expresiones recurrentes en los anales asirios: el alarde de haber abierto una nueva vía, de haber alcanzado regiones o pueblos hasta entonces desconocidos, de haber sometido reinos y regiones nunca sometidos anteriormente.

De los tres motivos de orgullo, el primero es con mucho el que más aparece y el que más directamente hace referencia a la fase de exploración, del «descubrimiento». Dado el «mapa mental» mesopotámico (la llanura baja de aluvión entre el Tigris y el Éufrates, rodeada de tierras altas montañosas o desiertas)[2], resulta obvio que la mayor parte de las nuevas vías abiertas y recorridas por el rey asirio sean senderos de montaña, infranqueables por su propia naturaleza —prescindiendo de su mayor o menor lejanía de la capital asiria—. Como sucede siempre en el caso de «descubrimientos geográficos», se da por descontado que el conocimiento de esas vías o de esos lugares estaba en manos —siempre lo había estado— de los habitantes locales (fueran «indígenas», «salvajes» o «bárbaros») y hay que considerarlo ideológicamente irrelevante. En las inscripciones asirias, la jactancia de ser los primeros se expresa a veces en forma genérica «nadie había nunca...»; otras veces, más correctamente, se restringe a los precedentes reyes asirios: «Ninguno de los reyes, mis predecesores» o algo parecido.

El tema se puede resumir de la siguiente manera: el rey asirio, obediente al mandamiento divino y gracias a sus heroicas capacidades (y también a su supremacía tecnológica), consigue atravesar vías tan arduas que parecen imposibles de recorrer y, efectivamente, nunca habían sido recorridas por reyes precedentes. Obviamente, en el centro del país, ya civilizado y densamente habitado, sometido desde hace tiempo a la autoridad regia asiria, los caminos son conocidos (cf. cap. 20), fáciles y bien equipados, y hasta el trazado resulta llano y adecuado por la actuación del hombre. Pero en la periferia las condiciones son contrarias: el terreno es impracticable, difícil de atravesar, con cuestas empinadas hacia arriba y hacia abajo, la población local, aunque escasa, resulta hostil, los animales son salvajes y feroces, la vegetación es densa hasta oscurecer el sol. El mandamiento divino se cumplirá cuando también el espacio externo pueda asumir la misma configuración del interno, pero para conseguir

este resultado, es necesario explorar, abrir vías a través de montañas inaccesibles, hasta llegar al fin del mundo, a la orilla del Océano.

Una vez llegado a su meta final, a partir de la cual ya no hay más espacio que recorrer, llegado, pues, a la orilla del mar externo (o a sus presuntas estribaciones, los grandes lagos más allá de las montañas) o a otros elementos de carácter «liminar» (una montaña elevada, la fuente de un gran río), el rey procede a dos acciones simbólicas: lava las armas en el mar, que se pueden volver a utilizar, pero que tienen que limpiarse de la sangre de los enemigos, y ofrece sacrificios a los dioses en acción de gracias por la ayuda que ha permitido la gran empresa de llegar al final del mundo[3].

En las inscripciones conmemorativas, el tema del «camino difícil» encuentra una ubicación funcional en la secuencia narrativa de la campaña típica[4]: tras el consentimiento divino, la leva de las tropas y de los útiles de la guerra, el rey debe atravesar el espacio exterior, abrir la vía difícil para llegar al lugar del combate o de la rendición del enemigo. Por eso, la mención del tema es muy frecuente y no falta en las representaciones gráficas.

El tema tiene sus modelos literarios, sobre todo en las figuras del mítico Gilgames y del heroico Sargón. De Gilgames se dice que «abrió pasos de montaña, excavó pozos al pie de las montañas, atravesó (incluso) el inmenso Océano, hasta el lugar de donde se alza el sol» (, Tab. I: i 36-38), y él mismo afirma: «He vagado, he recorrido todas las tierras, he cruzado montañas difíciles, he atravesado todos los mares» (, Tab. X: v 25-27). El llamado «mapamundi babilonio» (del siglo VII) se refiere a los distritos más allá del Océano, habitados por animales extraños, como tierras «que nadie conoce» (Horowitz, 1998, 23-25, Rev. 26'-27').

En cuanto a las leyendas de Sargón de Acadia, el motivo del camino difícil, de las montañas insuperables, está presente sobre todo en el (de época paleobabilónica, pero muy conocido en ambiente neoasirio), refiriéndose al recorrido desde Mesopotamia a la Anatolia Central. Se vuelve a encontrar también en textos

neobabilónicos, como la , en la que se hace explícita su función de modelo para ser imitado por los futuros reyes:

> Con picos de bronce me abrí camino a través de montañas difíciles. Ascendí altas montañas, atravesé montañas bajas... Cualquier rey me sucederá... ¡que se abra camino con picos de bronce a través de montañas difíciles! ¡Que escale altas montañas! ¡Que atraviese montañas bajas! (*Leyenda de Sargón*: 15-17, en Goodnick Westenholz, 1997, 40-43).

Además de en los textos literarios, sobre este punto existe también una tradición bastante antigua en las inscripciones reales mesopotámicas: podemos pensar en famosos ejemplos, como el alarde de Yahdun-Lim por ser el primer rey de Mari en alcanzar el Mediterráneo (RIME 4, n. 6.8.2: 34-40) o de Naram-Sin de Acadia por ser el primero en llegar y destruir Ebla (RIME 2, n. 1.4.26) o Talhat (., n. 1.4.25).

En las inscripciones reales asirias el tema de la apertura de «vías difíciles», normalmente asociado al orgullo de la «prioridad heroica», es muy frecuente[5] y aquí podemos citar una selección de ejemplos. El motivo comienza a aparecer ya en época medioasiria con Tukulti-Ninurta I:

> Imponentes montañas y dificilísimas cordilleras, cuyos senderos ningún otro rey había conocido, atravesé frecuentemente a causa de mi excepcional poderío. Practiqué pasos a través de las montañas con picos de bronce y ensanché sus impracticables senderos (RIMA 1, 272: 40-45).

Al mismo Tukulti-Ninurta I se refiere con toda probabilidad la carta de Tudhaliya IV al visir asirio Babu-aha-iddina[6] en el momento de la entronización del nuevo rey, que había manifestado la voluntad de llevar a cabo una expedición «heroica» contra un país extranjero para ganar fama. El rey hitita aconseja dirigir el ardor del joven rey en otra dirección que no sea la del otro lado del Éufrates, hacia territorio, si no hitita, muy cercano a él. Lo curioso es que, después, el joven y ardoroso Tukulti-Ninurta efectuará su primera campaña precisamente en esa dirección, jactándose de haber capturado «28 800 hititas»[7]. El temor de Tudhaliya era, por lo tanto, bien fundado, pero su intervención diplomática no surtió efecto.

El tema del camino difícil está también atestiguado con Tiglat-pileser I:

> Vías difíciles, pasos peligrosos, cuyo interior ningún rey había conocido antes, senderos bloqueados y regiones inaccesibles, yo conseguí atravesar. En los montes $GN_{1\text{-}16}$, dieciséis montañas imponentes, cuando el terreno era apto, abrí camino (marchando) sobre carros, cuando era demasiado difícil (lo abrí) con picos de bronce. Talé árboles de montaña, construí puentes para el paso de carros y crucé el Éufrates (RIMA 2, 21: iv 53-71).

Con Asur-bel-kala, que también se jacta de lo mismo (RIMA 2, 91: i 11'-18'), encontramos la primera figuración explícita del motivo en el Obelisco Blanco (Fig. 1)[8].

Tras el intervalo de los siglos XI-X, la exploración de la periferia se retoma de nuevo —durante la llamada Reconquista— con Adad-nirari II:

> Reuní carros y soldados y marché a través de caminos difíciles y montañas escarpadas, impracticables para el paso de carros y tropas, por donde ninguno de los reyes que me precedieron había penetrado y por donde ni siquiera las aves del cielo volaban (RIMA 2, n. 99.2: 82-84).

Y posteriormente con Tukulti-Ninurta:

> Saliendo del paso de Kirriuri, entré en las montañas Urrubnu e Ishrun, poderosos montes en los que ninguno de los reyes que me precedieron había combatido... Marché por terrenos difíciles e impracticables, por donde ninguno de los reyes que me precedieron había transitado, pero yo pasé y penetré (RIMA 2, n. 100.5: 30-34)

siempre con la misma fraseología de origen medioasirio. Con Asurbanipal II culmina la reconquista y se completa; ahora el motivo se usa raramente:

> Marché hasta el monte Etinu sobre tierras escarpadas, impracticables para carros y tropa, al que ninguno de los reyes que me precedieron se había acercado nunca (RIMA 2, n. 101.1: ii 62-63).

Solo con Salmanasar III se aventura el ejército asirio por la periferia montañosa que nunca había sido controlada en serio por los reyes del imperio medioasirio[9] —si bien el estilo de la narración continúa siendo breve y repetitivo—:

(El rey) que ha visto regiones internas y difíciles, que ha recorrido montañas en todas las tierras altas... que abre (nuevos) caminos en la altura y en la llanura... que avanza constantemente por senderos difíciles a través de montes y mares... (RIMA 3, n. 101.2: i 6-10).

Caminos difíciles y montañas escarpadas, que se yerguen verticales contra el cielo como filos de espada, que ninguno de los reyes, mis antepasados, había atravesado nunca, desmantelé con picos de bronce e hice pasar a la caballería ante la infantería (RIMA 3, n. 101.1: 19-22).

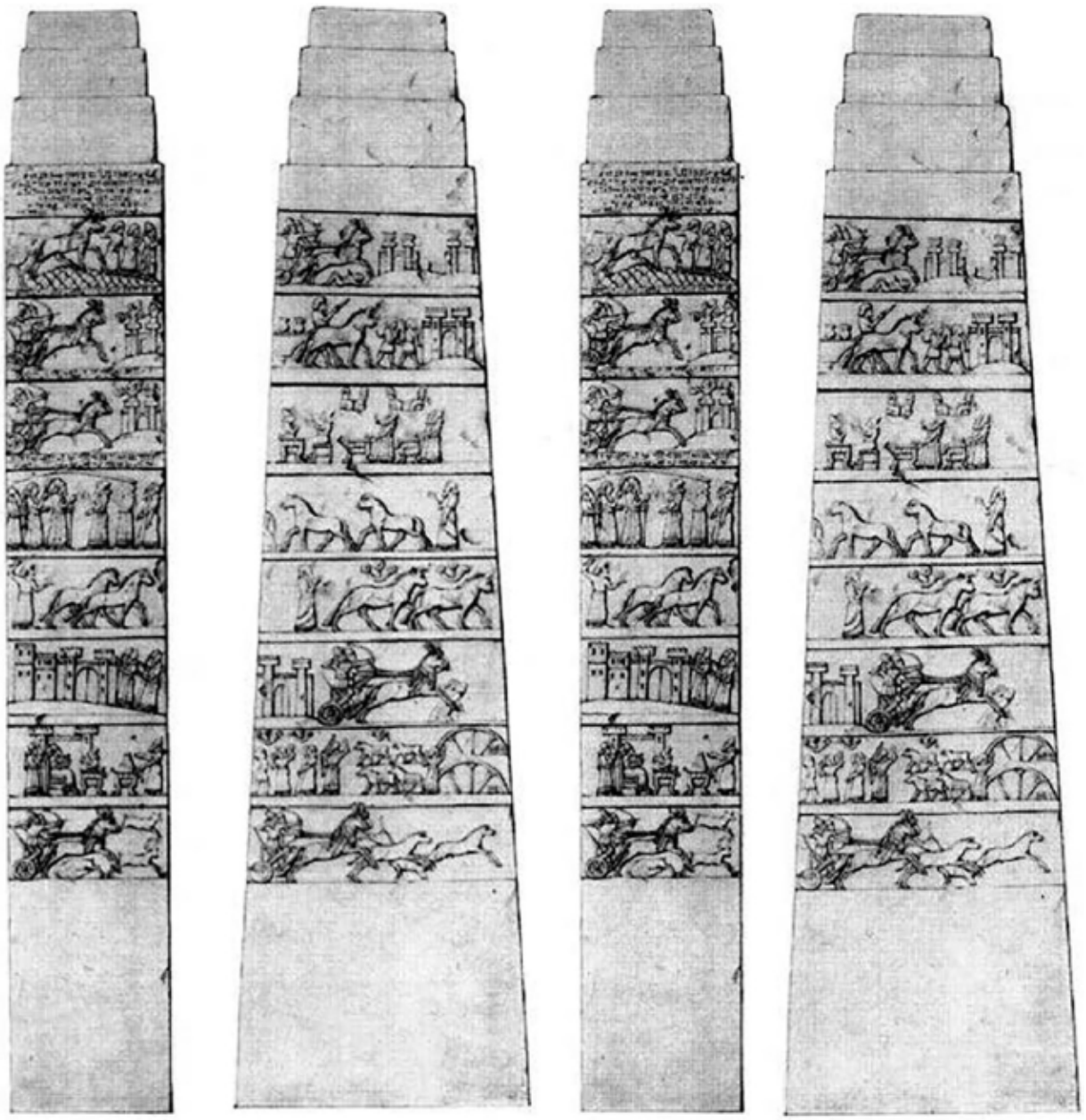


Fig. 1: El camino difícil a través de las montañas en el Obelisco Blanco de Asur-Bel-kala (Museo Británico, Londres).

Solo con ocasión de la narración de la octava campaña de Sargón II, descrita con mucho detalle en su , es cuando el tema se enriquece con mayores detalles, especialmente al atravesar las montañas armenias:

> Entre los montes GN_{1-4}, altas montañas, imponentes cordilleras, cuestas dificilísimas, por donde no pueden pasar carros e infantes, en donde existen enormes cascadas cuyo fragor

> se escucha como un trueno a una milla de distancia, (montañas) recubiertas por toda clase de árboles, densos como cañaverales, lo mejor de los árboles frutales y viñedos, que solo el acercarse a sus barrancos ya produce miedo, adonde ningún rey había entrado nunca, a cuyo interior ningún príncipe antes de mí se había asomado nunca. Yo abatí sus enormes troncos, excavé sus difíciles cuestas con picos de bronce y construí una vía estrecha para que mi ejército la recorriera, una especie de paso por donde podía cruzar la infantería en fila india. Cargué mi carro a hombros (de los soldados), mientras que yo, a caballo, me coloqué en cabeza de las tropas, y los jinetes me seguían en fila india para atravesar ese barranco (TCL III: 324-332).

Con Sargón II se completa prácticamente la expansión del imperio, respecto a la ecúmene conocida entonces: del mar Inferior (golfo Pérsico) al mar Superior (Mediterráneo); incluso alardea de la conquista, aunque efímera, de Dilmun (Baréin) y de Chipre, como signo no solo de haber alcanzado, sino atravesado el Océano. Los «lados largos» del mapa mental los constituyen las montañas de los montes Zagros al noreste y el desierto sirio-árabe al sudoeste, tierras de población tan escasa que se pueden ignorar. Se podía pensar que ahora cesaría el tema de las nuevas tierras y de la apertura de caminos impracticables. Sin embargo, con Senaquerib el motivo sigue muy vivo, aunque aplicado a regiones estrechamente ligadas a Asiria, desde los Zagros centrales al Judi Dagh sobre el Tigris, encima de Asiria:

> Caminos nunca (antes) transitados, senderos fatigosos a causa de las abruptas montañas: antes de mí, ninguno de los reyes que me precedieron había penetrado nunca. Al pie de los montes Anara y Uppa, montañas imponentes, puse el campamento (se entiende: coloqué la mayor parte del ejército). Yo mismo, sobre silla portátil, con mis valerosas tropas selectas, entré en sus estrechos barrancos con mucha dificultad y escalé con fatiga las cimas de aquellas difíciles montañas (RINAP 3/1, n. 22: iv 15-23).

Con Senaquerib encontramos de nuevo representaciones iconográficas del cruce de la periferia montañosa[10]. Un toque de humanidad, característico de Senaquerib, es el cansancio que sobreviene al rey al final de la cuesta, con frases que repiten el modelo literario del ya mencionado , en donde, sin embargo, quienes se cansan son solo los soldados, mientras que el rey resulta infatigable. Este es el texto de Senaquerib:

Con mis infatigables tropas selectas, yo tomé la cabeza. En mi silla portátil atravesé los barrancos y desfiladeros de esas difíciles montañas. Donde era difícil (avanzar) sobre la silla, avancé a pie, como una cabra montés. Y, cuando mis rodillas cedían y se cansaban, me senté sobre una roca de la montaña y bebí agua fresca de mi odre para aplacar la sed (RINAP 3/2, n. 46: 39-41; cf. también n. 149: 1-9).

Este es el texto del :

Señor, el camino que quieres recorrer es un camino muy difícil, un recorrido penoso. La vía a través de Purushanda, que quieres recorrer, es una vía que desaconsejo; ¡se trata de un asunto de siete horas dobles! ¿Cuándo nos podremos sentar? ¿Podremos descansar un momento, cuando nuestras piernas no tengan más fuerzas, nuestras rodillas no puedan caminar más por aquellos senderos? (Goodnick Westenholz, 1997, 110-115: 8-12).

La contraposición entre las tropas, humanamente susceptibles de cansancio, y el rey, incansable, se expresa bien en un texto de Tiglatpileser III:

Marché día y noche durante siete leguas (horas dobles), no permití un descanso a las tropas asirias, no les di agua para beber, no planté campamento ni vivac para el cansancio de mis soldados. Combatí contra ellos (los enemigos), los vencí y saqueé el campamento (RINAP 1, n. 35: i 27-31).

Finalmente, con Asarhadón y Asurbanipal el horizonte de las zonas periféricas por explorar se amplía verdaderamente, y a las cadenas montañosas se añaden los desiertos de piedra o arena de Arabia. Asarhadón avanza a lo largo de la costa desértica del golfo Pérsico hasta casi el actual Qatar:

La tierra de Bazu, un distrito de ubicación remota, tierra árida olvidada, terreno salino, lugar seco, durante 120 leguas (horas dobles) de terreno arenoso, de rocas y piedra, más de 20 lenguas de serpientes y escorpiones que infestan el terreno como hormigas, superé el monte Hasu, una montaña de piedra *saggilmud*, lo superé y seguí avanzando. En ese distrito, adonde desde tiempos remotos ninguno de los reyes que me precedieron había nunca llegado, por orden de Asur, yo entré victorioso (RINAP 4, n. 1: iv 53-61; n. 2: iii 9-20; n. 3: iii 13'-21'; n. 4: ii 25'-35').

Pues bien, Asurbanipal persigue a los árabes por el desierto sudoriental de Siria:

(Mis tropas) recorrieron vías remotas, escalaron altas montañas, penetraron en densas selvas, entre enormes árboles y zarzas por un sendero del bosque, hasta el interior de un desierto, lugar de sed y de hambre, en donde no existen ni aves del cielo, ni onagros o

gacelas. Continué mi persecución por una distancia de 100 (horas dobles) de Nínive (Prisma A: viii 81-91 en BIWA, 64-65 y 247; cf. también *Carta a Asur*: iii 19-34, en BIWA, 79).

He insistido sobre el motivo del «camino difícil» porque es el más característico de las inscripciones reales asirias y, también, porque es el que privilegia el aspecto geográfico, el acceso, el descubrimiento. Pero, obviamente, el motivo de la prioridad se aplica también a episodios en los que el acento se pone en el aspecto militar (la conquista) o político (la sumisión) y no tanto en el aspecto geográfico. La conquista de un país al que nunca se había llegado antes es tema frecuente. Cito solo algún caso:

Desde Zamru tomé conmigo (solo) caballería y tropa ligera, y marché hasta la ciudad de Ata, hombre de Arzizu, adonde ninguno de los reyes, mis padres, había llegado nunca (Asurbanipal II, RIMA 2, n. 101.1: ii 72-73; cf. también n. 101.17: iii 62-65).

A Marduk-apal-iddina de Bit-Yakini, un rey del país del mar, que nunca se había presentado ante ningún rey, predecesor mío, ni había besado los pies, le sobrecogió el terror del resplandor de Asur, mi señor, y se presentó ante mí en mi ciudad de Shapiya a besarme los pies (Tiglat-pileser III, RINAP 1, n. 47: 26-27).

Las tribus de Tamudi, Ibadidi, Marsimanu y Hayapa, árabes remotos, habitantes del desierto, que no (re)conocen vigilante ni sobreintendente, que nunca habían llevado tributo a ningún rey: con el arma de Asur, mi señor, los vencí y al resto lo deporté a Samaria (Sargón II, ISKh, 110 y 320: 120-123).

En mi segunda campaña Asur, mi señor, me aseguró y yo me dirigí al país de los casitas y de los yashubigaleos, enemigos feroces que desde siempre nunca se habían sometido a los reyes, mis antepasados... [sigue la conquista] (Senaquerib, RINAP 3/1, n. 3: i 20 y n. 22: i 65-68).

El país de Patusharri, distrito al lado del desierto salado, en mitad de las tierras de los lejanos medos, al límite con el monte Bikni, la montaña de lapislázuli, sobre cuyo suelo ninguno de los reyes, mis padres, había caminado... [sigue la sumisión] (Asarhadón, RINAP 4, n. 1: iv 46-48 y paralelos).

Caminé sobre las espaldas de la gente de Hilakku (Cilicia), montañeses que viven sobre montañas inaccesibles, junto a Tabal (Capadocia), cautivos hititas que confiaban en sus elevadas montañas y que, desde días lejanos, no se habían sometido al yugo (asirio)... (*ibid.*, RINAP 4, n. 1: iii 47-51 y paralelos).

Y lo mismo es válido para el ordenamiento político:

> Aunque desde los tiempos de los reyes, mis padres, ningún gobernador de Suhu hubiera venido a Asiria, Ili-ibni, gobernador de Suhu trajo a Nínive a mi presencia su tributo de oro y plata para salvar su vida (Asurbanipal II, RIMA 1, n. 101.1: i 100-101).

> Yo, Tiglat-pileser (III), rey de Asiria, conquisté con mi mano todas las tierras desde el levante al ocaso del sol, e instalé gobernadores en puestos adonde los carros de los reyes, mis antecesores, nunca habían llegado (RINAP 1, n. 35: ii 18'-21').

Algunas veces no es el rey asirio quien al mando de su ejército va a descubrir y someter nuevas regiones, sino que son gentes desconocidas, quienes se presentan por sí mismas; aunque el mérito es siempre asirio, es la fama de las extraordinarias victorias y conquistas del rey asirio la que se ha difundido por el mundo, hasta la periferia más lejana. Los textos mencionan tanto el «nombre» ( ), es decir, la fama conseguida con las victorias, como el resplandor terrorífico (*ḫ* y similares, cf. cap. 3) que emana de la cabeza del rey para simbolizar cómo su poderío genera una mezcla de respeto y terror, incluso a gran distancia.

Así, Tiglat-pileser III, victorioso por todo el Levante, recibe el homenaje y los regalos de lejanos jefes árabes, no se sabe si llenos de admiración o de preocupación:

> Las gentes de Massa, Teima y Saba, Hayapa y Badanu y Hatte, y las de Idiba'il, que se encuentran en los confines de las tierras occidentales, que nadie había conocido antes, cuya sede es remota, tuvieron conocimiento del poderío de mi realeza y de mis acciones heroicas, e invocaron mi señorío trayendo a mi presencia como tributo oro y plata, camellos y todo tipo de especias, y me besaron los pies (Tiglat-pileser III, RINAP 1, n. 42: 27'-33'; n. 44: 8'-16'; n. 47: Rev. 3'-6').

> (Un jefe árabe) que nunca se había sometido a los reyes, mis predecesores, y a quienes nunca había mandado un mensaje, tuvo conocimiento de mis conquistas en Siria (Hatti). El terrorífico resplandor de Asur, mi señor, lo sobrecogió y lo redujo a la desesperación. Envió sus mensajeros a Kalhu (Nimrud) para rendirme homenaje (Tiglat-pileser III, RINAP 1, n. 48: 20'-22' y n. 49: Rev. 23-25).

Sargón II, que había conquistado las tierras entre el mar Inferior y el mar Superior, y que había vencido también sobre Babilonia, el centro del mundo en el mapa mental mesopotámico, una vez convertido en «Rey de Asiria y Babilonia» recibe el tributo de dos reyes

de islas «transoceánicas» de Baréin y de Chipre, en los dos extremos opuestos del mundo:

> Uperi, rey de Dilmun, que vive como un pez a 30 (horas dobles) de distancia en medio del mar del sol Levante, oyó del poderío de Asur, Nabu y Marduk, y envió sus dones. Y siete reyes de Ya, distrito de Yadnana, cuyas sedes lejanas se encuentran a siete jornadas de camino en medio al mar del sol poniente, y el nombre de cuyos países ninguno de los reyes, mis antecesores, de Asiria o de Babilonia, había jamás escuchado: estos oyeron desde lejos, en medio al mar, las empresas que yo había realizado en Caldea y en Siria, y se rompieron sus corazones, les invadió el terror, y me trajeron a Babilonia oro, plata, muebles de marfil y de boj, productos artesanales, y me besaron los pies (Prunk 144-148, en ISKh, 232-233 y 352; también *Anales* 393-395, en ISKh, 175-176 y 337).

Incluso el rey de Meluhha (término literario para Nubia), que estaba «en un lugar inaccesible, a distancia (lejana)» y cuyos predecesores «desde lejanos tiempos hasta hoy nunca habían enviado correos a mis padres para informarse de su salud», finalmente, sobrecogido por el resplandor terrorífico del rey asirio, restituye a los refugiados políticos (Prunk 109-112, en ISKh, 221-222 y 348-349).

Parece que estamos escuchando las de Augusto[11], que llega a la extrema periferia del norte (los cimbros, 6,4) y del sur (Napata en Nubia, Marib en Arabia Felix: 26, 5) y que recibe embajadas de reyes nunca conocidos: «A menudo me han enviado embajadas reyes de la India, jamás vistas antes de ahora por ningún general romano» (31, 1). Por lo demás, el conocimiento adquirido de países anteriormente desconocidos era ya un tópico en Egipto[12], pero allí se prefiere atribuir la ignorancia a los países extranjeros «que no conocen Egipto», quizás porque no sería aceptable tal ignorancia en el rey-dios.

Volviendo a la serie asiria, Asarhadón insiste, sobre todo, en la sumisión de los medos, sin poder afirmar que nunca habían sido sometidos (en efecto, Senaquerib ya había presumido de ello pocos años antes: RINAP 3/1 n. 3: i 33; n. 34: 86-88), pero indicando que ellos nunca habían venido a Asiria:

> PN_{1-3}, jefes de GN_{1-3}, medos cuya tierra es lejana, y que nunca habían cruzado la frontera asiria, ni recorrido su territorio en tiempos de los reyes, mis padres: el terror de Asur, mi

señor, les sobrecogió y trajeron a Nínive, ciudad de mi señorío, grandes asnos cargados de bloques de lapislázuli de sus montañas, y besaron mis pies (RINAP 4, n. 1: iv 32-39 y paralelos).

La anomalía se condensa en las líneas siguientes, en las que el pacto jurado se define como en vez de (para ver el significado bien diferente, cf. cap. 13); pero todo se explica, pues las autoridades medas se dirigen a la capital asiria para acompañar a los soldados que deben actuar como cuerpo de guardia del príncipe heredero[13].

Finalmente, Asurbanipal recibe la sumisión tanto de los árabes como de los restantes reinos de Siria y Anatolia:

Natnu, rey de Nabayate, cuya sede está lejos y que nunca había enviado un mensajero a los reyes, mis padres, para transmitirles sus saludos, ahora había tenido noticia de la potencia de Asur y de Marduk... y envió su mensajero a traerme sus saludos y a besarme los pies, y rogó a mi realeza que estableciera un pacto de paz y sumisión (Cil. B: viii 51-60, en BIWA, 116 y 245).

Yakinlu, rey de Arwad, que habita en medio del mar, y que nunca se había sometido a los reyes, mis padres, se sometió a mi yugo... Mugalu, rey de Tabal, que había dirigido a los reyes, mis padres, palabras hostiles... Sandasharme de Hilakku, que nunca se había sometido a los reyes, mis padres, y no había llevado nunca su yugo... (Cil. A ii 63-80, en BIWA, 29 y 216-217; cf. también LET: 28-37, en SACT n. 20).

Pero el contacto más clamoroso es, sin duda, el que ocurre (aunque sea de modo indirecto) con Gige, rey de Lidia, evidentemente preocupado por el avance asirio. Al referir el episodio, la narración asiria subraya la novedad del contacto, provocado por un sueño revelador, pero como el acento se pone fundamentalmente en el lenguaje incomprensible que obstaculiza el contacto, lo trataré en el capítulo 25.

Se dan diferencias y semejanzas respecto a las exploraciones geográficas del comienzo de la era moderna[14]. Similar es la secuencia lógica y operativa de apertura de nuevas vías, conquista militar, sumisión política. Pero bien distinta es la escala del fenómeno y la personalidad de quién es el artífice. Al comienzo de la época moderna, los exploradores eran marineros, enviados por sus reyes a islas y continentes transoceánicos. En Asiria era el mismo rey quien ejecutaba

la exploración (toda sobre tierra) o, al menos, a quien se atribuía su realización, y la realiza a la cabeza de su ejército, de modo que conocimiento y conquista se unen de modo más estrecho y explícito. Pero en esta presentación autocrática se da una evidente exageración: por textos de archivo (cartas) recogemos indicios de que las nuevas vías, que había que abrir a base de picos, en realidad ya eran conocidas y habían sido recorridas por mercaderes y, ciertamente, por exploradores enviados a preparar el terreno para el paso de un ejército de miles de soldados (mas, obviamente, el fastidioso matalotaje), que no podría haber tenido éxito sin una adecuada preparación (volveré sobre el tema en el capítulo 29).

Finalmente, algo hay que decir sobre el concepto asirio de «frontera», ya que en primer lugar la exploración y luego la conquista empujan hacia adelante el límite entre cosmos y caos, operación que —hemos visto— era el núcleo sustancial de la «misión imperial» asiria. El término *ṣ* (cf. el AD M/2 s.v.) tiene la doble valencia de «confín» (en sentido estático) y de «frontera» (en sentido dinámico). En el uso legal corriente, el confín es estable, no se debe mover, se señala con «mojones» ( ), delimita la propiedad, terrenos agrícolas[15]. Son corrientes las prohibiciones de moverlo (*ṣ* *ḫḫ* , «su confín no se moverá, su mojón no se cambiará») y las maldiciones contra quien lo hiciera (*ṣ* , «quien cambie el confín, mueva el mojón», o *ṣ* , «quien modifique el confín y su mojón»). Por el contrario, en el uso ideológico que está en la base de las inscripciones reales, el confín debe ser continuamente empujado hacia adelante, «ensanchado» (verbo), y solo podrá marcarse con mojones cuando haya alcanzado su colocación extrema/óptima al final del mundo. Resultan epítetos reales corrientes los siguientes: *ṣ* («que ensancha de los confines y mojones»), *ṣ* («que ensancha el confín de Asiria»), también con , «que agranda», al lugar de , «que ensancha», o también la metáfora del «cetro de justicia, que ensancha el confín» (*ḫaṭṭ* *ṣ*) o

incluso alardes del tipo ṣ , «ensanché el confín de mi tierra», y parecidos. También se usa el verbo en el sentido de «recuperar», que no solo se aplica a la reconquista de territorios perdidos, sino también a nuevas anexiones: ṣ ṣ , «tal país, recuperé para mi confín/al confín de Asiria» —en el sentido de que toda adquisición es ya una recuperación, respecto a la teórica y perenne posesión de todo el mundo por parte de Asur y de su rey delegado—.

La oposición entre los dos valores, estático y dinámico, es solo aparente: mirándolos atentamente, los confines internos del cosmos, el reino justo garantizado por dios, son y tienen que ser estables, inamovibles, mientras que únicamente el límite externo del cosmos confinante con su periferia debe ser trasladable lo más adelante posible. Nótese que el rey asirio asume también la función de establecer y garantizar los confines de sus reinos «vasallos»: este es el caso del confín establecido por Adadnirari III y por su , (jefe del Ejército) Shamshi-ilu entre el reino de Hama y el de Arpad (RIMA 2, n. 104.2), o entre Kummuh y Arpad (., n. 104.3) o el que recordaba Shamshi-ilu a Kummuh en tiempo de Salmanasar IV (., n. 105.1).

En la era del bronce tardío, en un clima de coexistencia más o menos pacífica o competitiva entre estados «hermanos», el confín marcaba fundamentalmente una cuenca de impuestos, jurisdicción y de responsabilidad[16]. Para definir con precisión las confines entre estados, hay que consultar, sobre todo, los tratados hititas con Shunashura de Kizzuwatna y con Ulmi-Teshub de Tarhuntasha (se encuentran en WAW 7, n. 2, 60-64 y n. 18B, 2-4). Pero reinos especialmente agresivos, como el Egipto de los Tutmosis o Ramsés, así como el Reino Medio asirio se jactan de su política expansionista[17]. La «misión» específica de ensanchar los confines para reducir al orden el caos por medio de la conquista y sumisión está muy presente en Egipto durante el Nuevo Reino[18], con expresiones como «conquistar el confín» (

_) y, sobre todo, «ensanchar las fronteras» (ḫ)[19], que hemos visto como modelo aceptable para la análoga expresión asiria.

En comparación, la frontera dinámica (no una línea de demarcación, sino una orientación de expansión) se ha hecho famosa en el Oeste americano: un concepto iniciado con Turner (1893) y retomado por numerosos autores[20] que se puede aplicar también al avance zarista por el norte de Asia hasta el Pacífico y más allá[21]. Para el mundo antiguo tenemos el óptimo estudio de Whittaker (1989) sobre la frontera del imperio romano, en la doble acepción de la frontera como línea o zona, y como fija pero progresiva ( ). Para Roma es claro que la frontera extrema/ideal debe coincidir con elementos naturales, representaciones del final del mundo: el océano, grandes ríos, enormes cordilleras (cf. Tácito, , 1.9); precisamente como Asiria, que establece sus fronteras naturales primero en el Éufrates, después en el Mediterráneo, en los montes Zagros, en el desierto árabe. Incluso, podríamos decir, como todos los grandes imperios territoriales. El concepto mismo de «frontera natural» es una convención ideológica, en el fondo un sustituto de la frontera final que resulta difícilmente alcanzable. Piénsese en la expansión de la Rusia zarista, que consideraba como confines «naturales» el océano Pacífico, pero que resulta superado con la anexión de Alaska, y el río Amur, que en realidad es el límite de otro imperio, el chino.

La frontera se puede materializar en una muralla o en una línea de fortalezas o en nada (solo mediante mojones simbólicos). La Gran Muralla china[22] o ciertos trazos del romano, como el Muro de Adriano en Escocia[23], carentes de un obstáculo natural, no tienen precedentes y siguen siendo tan imponentes como raros. Más a menudo se ponen una serie de fortalezas, puestos de control, como sucede en el romano en África o en Asia y, posteriormente, en el imperio bizantino[24]; esta solución se encuentra ya presente en el mundo antiguo: podemos pensar en el «muro del príncipe» en Egipto o en el «muro anti-Martu» de la tercera dinastía de Ur, que se denominan

«muros», pero que debían ser (si nos atenemos a documentos, como las misceláneas de los escribas para Egipto o la correspondencia real de Ur III), más bien, una serie de fortalezas o puestos de control fortificados[25]. No tenemos datos de que Asiria hubiera adoptado esta solución (pero, sobre este punto, cf. el cap. 18), disponiendo de fortalezas dispersas en las provincias, aunque no señalaban una línea de confín[26].

Obviamente, una frontera «lineal», precisa, marcada y segura, es apta en regiones pobladas, con ciudades y pueblos sobre los que hay que determinar si están «dentro» o «fuera»; mientras que una frontera «profunda», es decir, una amplia franja, bajo control borroso del centro hacia la periferia, es aplicable a zonas semidesérticas, como la árida estepa o las montañas, tierras marcadas por la difícil relación entre el imperio sedentario y sus vecinos nómadas. Baste considerar el caso de la frontera asiática central de China[27] para comprender cómo, ni siquiera la erección de una Gran Muralla logre modificar el carácter de frontera como franja borrosa e interactiva (para el bien y para el mal) entre nómadas y sedentarios.

Finalmente, la aplicabilidad práctica de un control sobre el mundo entero cambia con el tiempo. En el mundo antiguo, con una ecúmene restringida, se puede realmente pensar en poder conquistar «toda» la tierra (conocida), aunque su extensión sea pequeña: por lo tanto, fuerte ideología, actuación compacta, pero restringida. En este sentido, Asiria se acerca realmente al control de su mapa mental, dejando fuera solo zonas (montañas o desiertos) razonablemente consideradas irrelevantes. Lo mismo se puede decir, por ejemplo, del imperio aqueménida o del chino o del romano. Cierto, a medida que la ecúmene se amplía, sobre todo a partir de los grandes «descubrimientos geográficos» que señalan el comienzo de la modernidad, ningún imperio puede ocuparla toda por muy poderoso que sea, y es necesario coexistir, tratar, aceptar convenios: por lo tanto, ideología flexible, acción amplia pero discontinua, hegemonía más que conquista.

5

LA PERIFERIA FUNCIONAL

Arbāya ruqūti ašibūt midbari
ša aklu u šāpiru lā idū
(«Árabes remotos, habitantes del desierto, que no conocen vigilante o administrador»)

Debemos comenzar por el «mapa mental» del mundo, tal y como era concebido en la antigua Mesopotamia, y todavía válido en época neoasiria[1]. Antes de nada, el hecho de una llanura baja de aluvión rodeada de montañas y desiertos genera una neta distinción entre el interior del país (llano, con agua, urbanizado, civil, unificado, «nuestro») y la periferia (montañosa, salvaje, con escasa población y culturalmente retrasado, hostil y ajeno). En lengua sumeria la diferencia es también terminológica entre el interior del país (*kalam*) y los países periféricos (*kur.kur*), singular el primero y plural el segundo[2]. En acadio se usa un solo término, pero se distingue el país interior como singular (*mātu*) y los externos como plural (*mātāte*). Nótese que el término *kur = mātu*, en singular y unido a un topónimo significa genéricamente «país, región», pero significa también «montaña», especialmente si se usa en plural (*šadē*).

Para poner un poco de orden en la periferia, el mapa mental la subdivide en cuatro cuadrantes, orientados según los puntos cardinales,

que al surgir la posición central de Aca y posteriormente de Babilonia, se denominan de acuerdo con las entidades geopolíticas más importantes, según su definición literaria tradicional: Subartu para el norte, Sumer para el sur, Elam para oriente, Amurru para occidente[3]. Abro un breve paréntesis para señalar una carta (SAA 8, n. 60: 4) en la que un intérprete de presagios astrales explica al rey asirio «nosotros somos Subartu» (por lo tanto, el presagio «Subartu devorará a los nómadas ahlamu» es favorable), con un tinte de sorpresa (pero ¿no somos el centro?), obviamente superada por el prestigio de la tradición babilónica.

Al tener la periferia 4 partes, se consigue el dominio universal únicamente si se conquistan más o menos simbólicamente los cuatro sectores. Así, Senaquerib[4] adopta el título de «rey de las cuatro partes del mundo» tras haber realizado incursiones por los cuatro puntos cardinales; mientras Asarhadón organiza sus expediciones victoriosas no en orden cronológico (como siempre se había hecho antes), sino en orden geográfico: occidente, norte, sur, este[5]. Uno sigue el orden geográfico al efectuar realmente sus campañas; el otro al contarlas; pero para ambos lo importante es haber vencido en las cuatro direcciones.

Otro modo de hacer alusión al dominio universal es referir que se ha alcanzado (al menos, en dos puntos opuestos) el Océano que todo lo rodea, es decir, «de mar a mar»[6]. Pero los mesopotámicos, habitantes de un valle que desciende de noroeste a sudeste, distiguen un «mar Inferior» (*tâmtu šaplītu*, el golfo Pérsico) y un «mar Superior» (*tâmtu elītu*, el Mediterráneo), por supuesto sin ponerse el problema (nuestro, no suyo) de cómo podría un mar circular ser más alto por una parte y más bajo por otra. Finalmente, el dominio universal se puede definir simplemente «del levante del sol al poniente del sol» (*ištu ṣit šamši adi ereb šamši*), como corresponde a la idea de un mundo plano (con el sol que de noche vuelve al punto de partida), mientras que el orgullo de Carlos V —«en mi reino nunca se pone el sol»— se adapta a un mundo esférico en rotación.

Adviértase que la división del mundo en cuatro partes (o en cinco, si se incluye el núcleo central[7]) tiene distintos paralelos, sobre todo en China con el «imperio del centro», rodeado por los «cuatro mares» (¡aunque no exista mar ni al norte, ni al oeste!) y con el mundo exterior dividido en cuatro polos[8]; pero también en el imperio inca denominado Tawantinsuyu, «País de los cuatro cuadrantes»[9]; excepcionalmente también en Egipto, «señor de las cinco orillas» (*nb pssty*)[10]. Por lo demás, en China ya desde los tiempos del primer emperador se afirma la teoría de las cinco zonas concéntricas (o mejor, rectángulos insertos uno en el otro)[11], con distintas caracterizaciones, según la distancia al centro: la primera zona es la sede del dominio imperial, la segunda la de los señores feudales, la tercera es pacífica y sometida, la cuarta es bárbara (con vasallos externos), la quinta es salvaje y agreste. Nada de esto se da en Asiria, que se contenta con la simple contraposición entre mundo interior y exterior. Volviendo a China[12], es típica la extensión de una retícula 3 x 3 (9 lotes, de los que el central tiene el pozo), proveniente de la agricultura, identificando el mundo entero con las 9 provincias del imperio; en el mundo islámico, por el contrario, prevalece el esquema 2 x 2 x 2 (8 lotes)[13].

Sea como sea, la periferia formará parte del reino central a pleno título solo tras la conquista y la instauración del orden imperial, como veremos adelante (caps. 15 y 18). Pero, ya antes de tal normalización final, en el momento de establecer contacto y conocimiento con el cosmos central, la periferia adquiere características y funciones concretas que se pueden esquematizar en tres aspectos: la periferia vacía, la periferia extraña, la periferia disponible. Las inscripciones asirias no hacen sino repetir y reelaborar estereotipos bastante antiguos, testimoniados desde la mitad del tercer milenio y transmitidos a través de la escuela, la literatura y las antiguas inscripciones reales que han sobrevivido al tiempo. Será conveniente, por tanto, referirse —cuando sea el caso— a esta tradición de escribas y literaria que caracteriza dos milenios de cultura mesopotámica. También porque los cambios en las condiciones históricas y, sobre

todo, porque con la ampliación mental del mundo obligan a que determinados estereotipos muy comprensibles, pero pertenecientes al mundo sumerio-acadio del tercer milenio, resulten menos normales, cuando nos referimos a la ecúmene asiria de los siglos VIII-VII.

En particular, la idea de que la periferia sea una zona de escasa población, si no carente de ella, se adapta bien al mapa «centrado en Mesopotamia»: un país central en el eje fluvial del Tigris y del Éufrates, bien regado y cultivado, urbanizado y densamente poblado (hasta con peligro de superpoblación, si no fuera porque las catástrofes periódicas equilibran las cosas), y rodeado, en la parte izquierda, por la cordillera Tauro de Armenia y los Zagros, aguas abajo de los pantanos del golfo Pérsico, y en la parte derecha, por el desierto sirio-árabe[14]. El ya mencionado «mapamundi» babilonio del siglo VII es una prueba evidente de la persistencia de este mapa con un único centro.

Pero cuando el rey asirio, al frente de su ejército, se aventura por las escarpadas vías de la periferia montañosa, resulta que esta, imaginada con población escasa, carente de estructuras políticas y técnicamente retrasada, aparece rebosante de ciudades, de gente belicosa, de reyes y de riquezas. Tomemos como ejemplo los *Anales* de Tiglat-pileser I (modelo para generaciones de escribas futuros), en donde se subraya la mención de los jefes enemigos como reyes a todos los efectos para mayor gloria del rey victorioso («tantos enemigos, tanto honor», como se suele decir después de Julio César); hasta el elenco detallado de 23 reyes de Nairi (RIMA 2, n. 87.1: iv 71-83), aliados contra el rey asirio (cf. cap. 11 sobre el tema de «uno contra muchos»). Es necesario, por el contrario, leer entre líneas para caer en la cuenta de que a los pueblos de los que no se menciona un rey —por lo tanto, se trata de una organización tribal o un *chiefdom* («caudillaje»)— se los califica de modo estereotipado como «obstinados y rebeldes» (*šapṣūte la māgiri*: RIMA 2, n. 87.1: ii 89, iii 88-89, v. 35, etc.), como si se tratara de una cualidad natural, pues ni siquiera se someten a uno de ellos y, por lo tanto, están menos dispuestos a obedecer a un rey extranjero. Es típica la definición de los gutis,

término arcaico y literario que en el III milenio indicaba un pueblo concreto, pero que ahora designa todos los pueblos de las montañas, de los que se afirma que son muchos y que son malos:

> Los gutis, cuyo número, como las estrellas del cielo, nadie conoce, expertos en matar, se rebelaron contra mí, me atacaron y realizaron actos hostiles (Salmanasar I, RIMA 1, n. 77.1: 88-92).

Análogas y más detalladas son otras definiciones de los montañeses, y esto vale incluso para los habitantes de Uluba, situados junto a la llanura asiria:

> La gente de Uluba, que vive frente a Asiria, ideó acciones criminales. Gente que nunca había soportado el yugo de los reyes que me precedieron, mis padres, y que nunca habían mostrado su acatamiento..., esos nómadas («Aḫlamu») que no traen regalos, ni (re)conocen [autoridad], presuntuosos, giraban como cabras por las montañas: estos tramaron acciones criminales, se dirigieron contra Asiria en tono agresivo, y realizaron [actos hostiles] (Tiglat-pileser III, RINAP 1, n. 37: 16-22).

Lo mismo vale respecto a los «lejanos medos»:

> El país de Bail-ili, un distrito de Media al confín con Ellipi, y los países de GN_{1-11}, distritos remotos en territorio de los nómadas orientales («los árabes del Levante»), distritos poderosos de Media, que habían repudiado el yugo de Asur y deambulaban como ladrones por montañas y desiertos... (Sargón II, *Anales* 184-190, en ISKh, 121-122 y 323).

Análogo al estereotipo de los habitantes de las montañas, pero no idéntico, es el de los nómadas del desierto sirio-árabe (más rebeldes pero no menos humanos):

> las gentes de Tamudi, Ibadidi, Marsimanu, Hayapa. Árabes lejanos, habitantes del desierto, que no reconocen gobernador o administrador, que nunca habían llevado tributos a ningún rey... (Sargon II, *Anales* 120-122, en ISKh, 110 y 320).

Cuando, posteriormente, se intensificaron las relaciones con Elam, con la costa mediterránea y, sobre todo, con Egipto, resultará más evidente que la periferia ni está «vacía», ni retrasada tecnológicamente, ni desprovista de una adecuada estructura política; pero nunca se llegará a otorgar una dignidad similar a otros «centros del mundo» similares al mesopotámico y dotados a su vez (especialmente Egipto)

de una visión centralista análoga. Las ciudades costeras de Levante tienen también algo de extraño, pero tienen palacios y riquezas, tienen rey y dioses:

> Los reyes que habitan junto al mar, cuya defensa es el mismo mar y sus murallas las olas, que levantan barcas como si fueran caballos... Estos reyes que siempre habían ignorado a los reyes mis predecesores, que habían respondido siempre con palabras hostiles, fueron entregados a mis manos por orden de Asur, mi señor. Yo destruí sus murallas de dura piedra como si fueron vasos de loza, y di sus cadáveres en pasto a los buitres. Llevé a Asiria sus riquezas acumuladas. Añadí a sus dioses, en quienes habían confiado, a mi botín. Conduje como ovejas y cabras a sus ricos habitantes (Asarhadón, RINAP 4, n. 1: iv 82-v 9).

También en sus representaciones icónicas[15] se revela una clara conciencia de la diversidad étnica, evidente por los vestidos y peinados, que evocan más bien una curiosidad exótica que estereotipos denigrantes. En los textos, por el contrario, persiste la idea de que el mundo periférico es diverso y extraño y sus habitantes inferiores y perversos[16]. Viene a la memoria la caracterización que, siglos después, Ibn Khaldun hará de los sedentarios, perezosos y no guerreros, y de los beduinos, activos y belicosos[17]. Con una particularidad, sin embargo, de los estereotipos mesopotámicos respecto a estereotipos análogos del mundo egipcio o griego, por citar los más cercanos en el tiempo y en el espacio. Es famosa la definición que Heródoto da de la diversidad egipcia, basada en la oposición: «Los egipcios... han adoptado usos y costumbres contrarios a los de los demás hombres» (y sigue la lista detallada, II, 5-36). Muy probablemente se trata de la asunción griega (por «inversión») del etnocentrismo absoluto de los egipcios, para quienes los extranjeros son quienes hacen todo al revés[18].

Por el contrario, los estereotipos mesopotámicos se basan en la ausencia en la periferia de determinados rasgos culturales e institucionales que caracterizan el mundo central. Varias definiciones de los nómadas occidentales de Siria (los martus de las fuentes sumerias, los amurrus de las acadias) se transmiten en el tiempo de forma bastante persistente.

Desde las más antiguas composiciones sapienciales (a partir de las *Instrucciones de Shuruppak*)[19], nómadas y montañeses «no comen grano como los hombres, no edifican casas como los hombres, no construyen ciudades como los hombres» (los hombres son los verdaderos, los civilizados). En la misma línea van las definiciones de época neosumeria, como en *La maldición de Acad*[20], o en el mito del matrimonio de Martu, y en otros textos de la época[21]. Acerca de los nómadas martus de la estepa siria se dice:

> «Martu de la montaña, que desconoce la cebada»; «Martu, fuerza de la tempestad, que nunca ha conocido la ciudad»; «que mora en tiendas»; «Martu, que no conoce casa, ni ciudad, fantasma que vive en montaña»; «Martu, gente que excava trufas en los montes, que nunca dobla la rodilla, come carne cruda, durante toda la vida no tiene casa y, cuando muere, no tiene tumba»; «Martu, gente destructora, con instintos de perro, de lobo».

Sobre los nómadas de las montañas Zagros (gutis y lulubitas, términos étnicamente precisos durante el tercer milenio, pero que después han seguido como etiquetas genéricas para indicar montañeses) se dice:

> No se les puede clasificar como pueblo, ni computar como pertenecientes al país (interior). Gutis, gente que no conoce relaciones, con instintos humanos, «inteligencia de perro, aspecto de mono»; «monos que descienden de las montañas»; «dragones de las montañas»; «gente con cuerpos de murciélago, hombres con cara de cuervo»; «Gutis, capaces de (provocar) lamentos, a quienes no se les ha enseñado el temor de dios, que no saben ejecutar correctamente ritos ni prescripciones»; «que no consagran sacerdotisas en los templos, cuyo pueblo es numeroso como la hierba, su descendencia vasta, que habita en tiendas, no conoce templos, que se acoplan como animales, que no saben ofrecer harina... profana el nombre de dios y come lo que no está permitido».

Posiblemente el término más preciso para denominar a los montañeses del norte sea el de umman-manda, que en época tardía (especialmente neobabilónica) se aplicará —por asonancia— a los medos, pero que originalmente, por una etimología popular, se entendía como «¿hombres, gentes? (*ummānu*) quién sabe, quizás (*minde*)». El poema de Naram-Sin trata explícitamente de la duda sobre su naturaleza: el rey acadio, para despejar la duda, manda un

soldado a explorar con la orden de pinchar a uno: si sale sangre, son humanos; si no, son espíritus malvados[22].

Ateniéndonos a testimonios asirios, debemos empezar recordando que el comienzo de la «lista real asiria» (sección que asciende a la época de Shamshi-Adad I o, mejor, a sus más inmediatos sucesores, *ca.* 1780) sostiene que los primeros reyes asirios eran «habitantes de tiendas» (*āšibūt kultāri*). Lo hace —en mi opinión— para justificar que, a falta de inscripciones de fundación propias de palacios con material de construcción duro, el escriba no está en grado de precisar la duración de los reinados. Pero está implícita la idea de que la costumbre que «hoy» caracteriza a los nómadas, un tiempo caracterizaba también a los asirios, según una visión evolucionista que ha hecho célebre Tucídides («los griegos vivían en un tiempo como los bárbaros viven ahora»), pero de la que ya se conservan diversos testimonios en la literatura sumerio-acadia (en el ciclo de Aratta se alude a la humanidad primigenia, carente de elementos de civilización). Ahora bien, en época imperial el epíteto «habitantes de tiendas» se aplica a menudo y exclusivamente a los nómadas sirios (suteos y amorreos, cf. los textos de Sargón y de Asurbanipal, citados en CAD K, 601). Tiendas aparte, resulta evidente (aunque raramente se explicite) que los extranjeros «periféricos» se caracterizan por la falta de instituciones sociopolíticas típicas del mundo civilizado y jerarquizado, la realeza en primer lugar, o también por su (presunta) carencia de competencia técnica.

Pero esta periferia escasamente poblada y extraña o retrasada (en cuanto a costumbres e instituciones) es una reserva de recursos materiales que no se encuentran en el aluvión central. Mientras que la doble partición islámica en *dār al-Islam* y *dār al-ḥarb* («mundo de la paz»/«mundo de la guerra») se establece en función de la guerra santa[23], la partición mesopotámica originalmente era en función de la adquisición de materias primas, aunque posteriormente en época del imperio se incorpora la connotación imperialista en sentido político-militar. Toda la ideología imperial neoasiria[24] se basa en la

contraposición estática entre centro y periferia, que a la vez es dinámica, de expansión del centro sobre la periferia.

Desde las primeras inscripciones sumerio-acadias, a mediados del III milenio, y continuamente en el curso de los siglos, los reinantes mesopotámicos han presumido del acopio, mediante comercio o tributo, de madera y piedras hacia el país central para la construcción de templos y palacios. Tradicionalmente, cada tipo de árbol de talla alta o cada tipo de piedra (dura o para la construcción) va unido a una montaña concreta. Poseemos diversos elencos, como el contenido en la llamada «Letanía *lipšur*», bien conocida en época neoasiria:

El monte Hamanu:	monte del cedro;
El monte Sirara:	monte del cedro;
El monte Labnanu:	monte del ciprés;
El monte Adilur:	monte del ciprés;
El monte Dibar:	monte del pistacho;
El monte Shesheg:	monte de la encina:
... ...	
El monte Aralu;	monte del oro;
El monte Zarha:	monte del estaño;
El monte Dapara:	monte del lapislázuli;
El monte Meluhha:	monte de la cornalina;
El monte Magan:	monte del cobre[25].

De listas parecidas provienen algunas citas insertas en las inscripciones reales asirias del tipo «El monte Ammanana, montaña del boj» (RINAP 1, n. 13:6) o el fragmento de los *Anales* de Sargón II (por desgracia, en mal estado) que enumera las montañas de las que provienen piedras y metales para la construcción de la nueva capital (*Anales* 222-232, en ISKh, 128-130 y 325). Estas listas recuerdan el tratado chino (época de los Han occidentales), llamado *Shang jing*[26],

que enumera todas las montañas con sus productos típicos (metales, piedras, flora y fauna).

Un célebre texto de Gudea, el *ensi* (gobernador) de Lagash (hacia el 2100) y constructor del templo de Eninnu para el dios de la ciudad Ningirsu, indica cómo la llegada de madera y piedras de las montañas periféricas se debía tanto a iniciativas comerciales del país central, sea a cesiones espontáneas de los países periféricos. Muestra también qué útil resultaba la presencia de cursos de agua que descienden de las montañas hasta llegar a la llanura baja de Sumer, hasta la ciudad y al templo, situado en el centro del mundo, de un mundo que en otro lugar he definido como «con forma de embudo», para indicar que su estructura servía para centralizar las materias primas provenientes de las más remotas montañas:

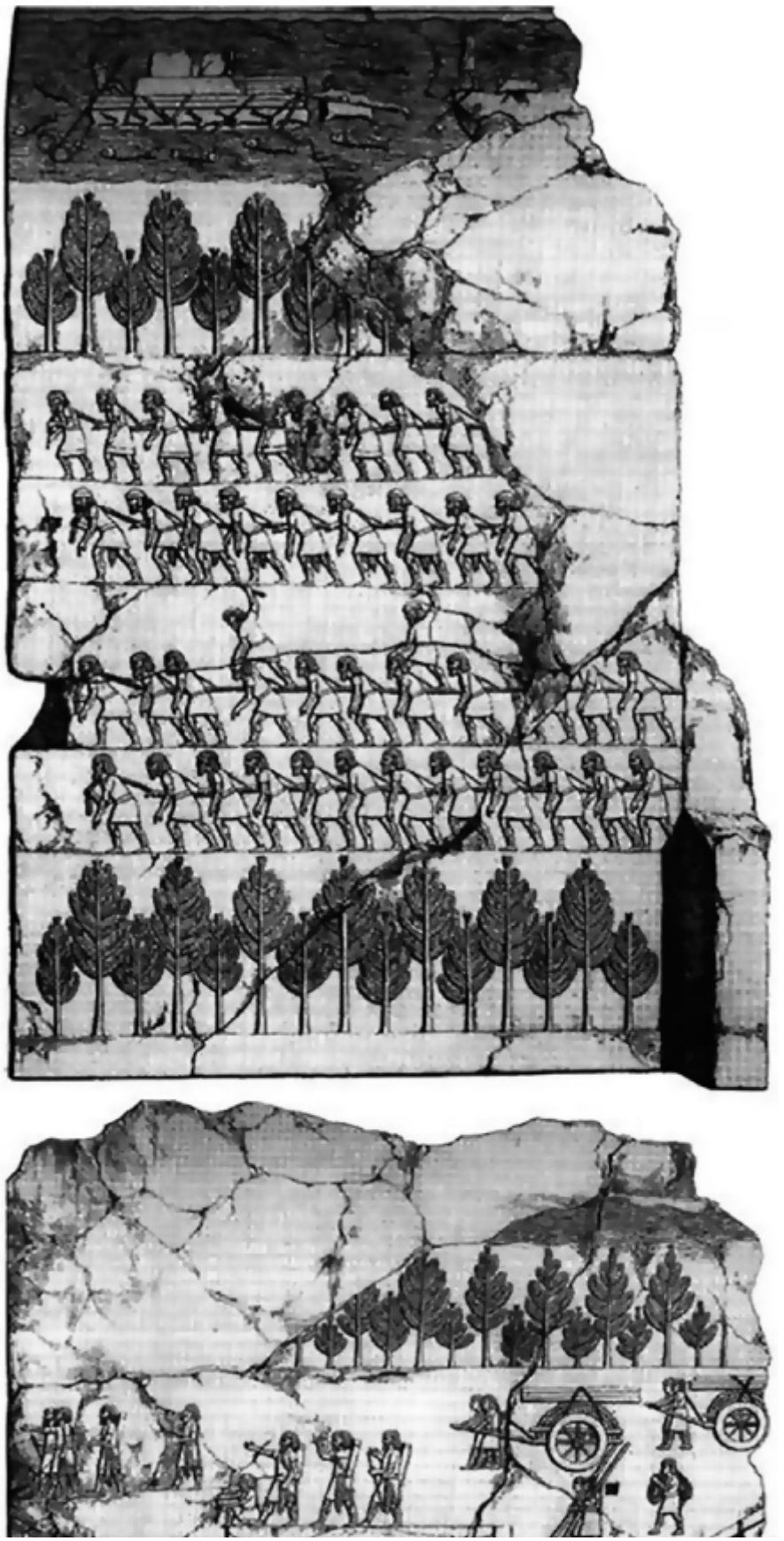
> Los elamitas vinieron de Elam a través de él, los susanitas vinieron de Susa a través de él, los de Magan y Meluhha (descendiendo) de sus montañas transportaron madera, y para construir el templo de Ningirse, se unieron a Gudea en la ciudad de Girsu. (Ningirsu) encargó a Ninzaga, que llevó a Gudea, para el constructor del templo, cobre como si fuera un montón de grano. (Ningirsu) encargó a Ninsikila, que llevó al príncipe que construye el Eninnu troncos de *ḫalub*, de ébano y de «madera del mar». El señor Ningirsu abrió el camino para Gudea hasta las impenetrables montañas del cedro. Su gran hacha abatió cedros... Hizo llegar al puerto puro de Kasurra troncos de cedro de la tierra de los cedros, troncos de ciprés del país de los cipreses, troncos de enebro del país de los enebros, grandes abetos y plátanos, grandes troncos a cada cual más grande. El señor Ningirse abrió camino hacia Gudea hasta las impenetrables montañas de las piedras y cargó grandes piedras en forma de losas. Gudea procuró a Ningirsu asfalto y yeso del país de Magda, y lo transportó en naves del tipo *ḫanna* y *nalua* como si fueran la cosecha de cebada que las barcas llevan desde los campos... (Cil. A: xv 6-xvi 12, en RIME 3/1).

Un panorama parecido se vuelve a encontrar en el mito de «Enki y Ninhursag», referido a Dilmun, centro ideal del mundo, al que llegan bienes de todas las periferias[27].

Si la conquista imperial, como debiera, tenía que igualar el centro y la periferia, ¿se podría temer que la función específica de la periferia como fuente de materias primas se agotara? En el fondo, la estructura diversificada del mundo, tal y como los dioses la habían organizado inicialmente, tenía una excelente razón de ser. Nada que temer: el rey

asirio siempre puede descubrir, por inspiración divina, recursos nunca utilizados antes en una periferia que sigue siendo tal, aunque sea interna, tal vez a pocas millas de distancia de la capital central (como las canteras de Baltaya) y bien comunicada por medio del Tigris, de acuerdo con el antiguo principio de la funcionalidad fluvial. He aquí de qué se gloría Senaquerib:

> Para que la construcción de mi palacio pudiera llegar a buen fin y mi obra completada, Asur e Ishtar, que aman mi sacerdocio y me nombraron (rey), me revelaron un sitio, en donde grandes troncos de cedro crecen desde tiempos antiguos, altos y densos en lo recóndito de la cordillera de Sirara. En las montañas de Ammananu me dieron a conocer una cantera de alabastro, material que en tiempos de los reyes, mis padres, costaba demasiado, incluso para el pomo de una espada. En Kapridargila, en el confín de Til-Barsip, apareció en cantidad nunca vista una cantera de mármol, brecha necesaria para fabricar vasos de *burzigallu*. Y muy cerca de Nínive, en el territorio de Baltaya, por voluntad divina, se descubrió caliza en abundancia, con la que se podían crear colosos con forma de toros y otro tipo de estatuas, con extremidades de alabastro de pieza única, de proporciones perfectas que se yerguen sobre sus pedestales, y esfinges de alabastro de forma exquisita, cuyos cuerpos refulgen a la luz del día, y magníficas lastras de conglomerado de brecha. Esculpí (todo ello) en las montañas y los transporté a Nínive para construir mi palacio (RINAP 3/1, 19-140, n. 17: vi 45-75)[28].



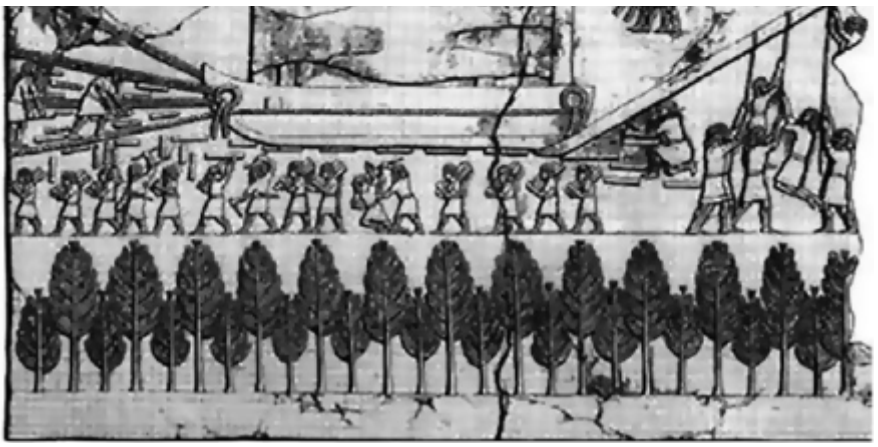


Fig. 2: El transporte a Nínive de los toros alados colosales en un relieve de Senaquerib.

Resulta evidente el motivo de la periferia funcional: los troncos y las piedras estaban allí desde tiempo inmemorial, como esperando, pero inútiles, pues no habían sido utilizados hasta que se descubrieron en el imperio. Los relieves esculpidos en el palacio de Nínive (Fig. 2) muestran que el transporte de los grandes genios alados de piedra no habría sido posible sin la capacidad técnica de los asirios. Para aprovechar mejor los recursos de materias primas, no basta con conquistar la periferia; hace falta también utilizar el desarrollo organizativo y técnico que es monopolio del imperio central.

Baste aquí citar un par de textos para mostrar algo que resulta común a todos los imperios: la asociación de motivos ideológicos y de lucro en la conquista de las tierras periféricas. El primero se refiere al Nuevo Mundo: «Algunos europeos devotos y cultos estaban convencidos de que la misión del Viejo Mundo consistiera en difundir el cristianismo entre los habitantes de otras tierras, misión que definían con gusto como 'civilización'. Otros, más realistas, pensaban que la modalidad extraeuropea existiese para beneficio de Europa y afirmaban... que el único defecto de las Américas, por lo demás dotadas de todos los bienes divinos, era el alto número de nativos ociosos e indeseables»[29]. El segundo texto se refiere a la expansión zarista por Siberia, motivada sobre «un potente sentido de misión universal, de haber sido elegidos para servir como agentes para llevar

la salvación y acrecentado el bienestar a otras partes del mundo»[30], expansión llevada a efecto posteriormente mediante la colonización de regiones casi desiertas y salvajes, introduciendo la agricultura, el comercio y la civilización, que hicieran productivos los recursos disponibles, pero no puestos en valor precedentemente, y, sobre todo, en busca del provecho económico (en este caso, el comercio de pieles).

6

COLECCIONISMO

Kirimaḫḫu ša gimir riqqē inbu ṣippāte iṣē tuklāt šadê
(«Un parque con todas las especias y árboles frutales, plantas provenientes de todas las montañas»)

De la periferia, por lo tanto, afluye al país central todo tipo de materia prima (especialmente madera y piedra, de las que carece la zona de aluvión), del mismo modo que confluye otra materia prima, como la mano de obra de los esclavos capturados o deportados en las redadas del país central por las montañas circundantes. Las causas de este flujo son materiales, prácticas, a pesar de que los textos conmemorativos (tanto neoasirios como de época precedente) prefieren mencionar su uso en la construcción de templos y palacios reales, por evidentes motivos ideológicos. Pero igualmente significativa que el aflujo por utilidad es la finalidad puramente cultural, que podemos calificar (forzando un poco el anacronismo) de coleccionismo. Recientemente, Maya Jasanoff en su libro *Compagnia delle Indie*[1], se ha centrado en la relación entre imperialismo y coleccionismo. Esta relación no es característica exclusiva del imperio británico o de nuestra modernidad en general: ya está presente en el imperio neoasirio de los siglos IX-VII[2],

y algunos elementos se encuentran ya en el imperio egipcio del Reino Nuevo (siglos XIV-XIII)[3].

El concepto básico es que la ideología del imperio universal, un centro político y/o económico que controla el resto del mundo, conlleva una demostración concreta, visual, de dicho control. Se obtiene a base de reunir en el centro del mundo ejemplos representativos de la variedad que caracteriza a la periferia, de la diversidad que la contrapone al reino central. Naturalmente, existen diferencias por el contexto histórico entre ayer y hoy: el coleccionismo moderno tiene una base en gran parte privada, típica de un imperialismo comercial, una burguesía emprendedora y un sistema político protodemocrático. Sobre esta base se fundan también los grandes museos nacionales, como el British o el Louvre. En la antigua Asiria, por el contrario, el imperio es real y «despótico», con acciones político-militares y, por consiguiente, el coleccionismo es completamente estatal, su ámbito se limita sustancialmente a la corte real.

Nótese que el coleccionismo «protomoderno» tiene una doble raíz: por un lado, las colecciones de tipo anticuariado (objetos antiguos de la propia civilización), relacionado con el nacionalismo naciente, el deseo de poner de manifiesto las raíces y las tradiciones culturales. Por otro lado, las colecciones de elementos exóticos están relacionadas con una visión imperialista, sea antigua o moderna. Se colecciona todo lo que puede representar la diversidad: plantas (como jardines botánicos), animales (como parques zoológicos), elementos arquitectónicos y estilos decorativos (como las modas exóticas, especialmente orientales), productos elaborados y artesanales extranjeros, mujeres de países sometidos (en los harenes imperiales y señoriales en las culturas poligámicas), y finalmente también textos (como las bibliotecas).

En Asiria, las plantas, de los árboles de gran talla entre los vegetales, se importan normalmente con finalidad utilitaria. Pero no faltan casos de aclimatación, ciertamente por utilidad, aunque también con connotaciones de coleccionismo o de mera exhibición, plantando

árboles exóticos en parques (*kirimaḫḫu*), verdaderos «jardines botánicos» junto al palacio real[4]. El primer testimonio asirio proviene de tiempos de Tiglat-pileser I:

> Tomé cedros, bojes y encinas de las tierras sobre las que había asentado mi dominio —árboles que ninguno de los reyes que me precedieron, mis padres, había jamás plantado— y los planté en el jardín de mi país. Tomé plantas frutales raras, que no se encuentran en mi país, y llené con ellas los jardines de Asiria (RIMA 2, 27: 87.1 vii 17-27).

Sobre este punto es conveniente, al menos, aludir a los precedentes egipcios. Hatshepsut manda traer del país de Punt árboles de mirra que, plantados en el patio del templo de Amón, crecen incluso mejor que en su país de origen. Tutmosis III celebra en sus *Anales* haber adquirido todo género de plantas y flores, y manda dibujar todas las plantas exóticas —recogidas en la expedición a Siria del año 25 de su reino (y no solo estas, pues hay también plantas y aves africanas)— en las paredes del templo de Karnak. Los oficiales y funcionarios de alta graduación durante la dinastía XVIII, verdadera élite imperial, también mandan dibujar en sus tumbas los jardines botánicos que habían plantado durante su vida junto a sus lugares de habitación[5].

Volviendo a Asiria, Asurbanipal II, en el siglo IX, se contenta con enumerar las plantas exóticas que había encontrado en el transcurso de sus expediciones, una especie de coleccionismo verbal o virtual:

> En los países que recorrí y sobre las montañas que atravesé, los árboles y las plantas que vi eran: [sigue la lista de 36 nombres, entre los cuales menciona] cedro, ciprés, pino, enebro, almendro, dátil, ébano, dalbergia (habas), olivo, tamarisco, terebinto, *mehru*, roble de Anatolia, roble oriental, granado, abeto, peral, membrillo, higo, vid (RIMA 2, 290: 101.30 40-48).

Pero es en el siglo VIII, con la construcción de las grandes capitales de Dur-Sharrukin y de Nínive, cuando la construcción de jardines botánicos encuentra su ápice, con el paso auténtico del esoterismo al coleccionismo[6]. Sargón II ya se gloriaba:

> Junto a él (palacio), planté un jardín botánico, a imitación del monte Amano, con todo género de plantas aromáticas y de árboles frutales, característicos de las zonas montañosas y de Caldea, (todos) colocados en él (RINAP 3/1, 39: 1.87 y numerosas repeticiones).

> Junto a la ciudad (Nínive), en un jardín botánico de una hectárea y una reserva de caza de una hectárea, recogí todo tipo de árboles aromáticos del país de Hatti (Siria), árboles frutales de todos los países, árboles característicos de las montañas y de Caldea (RINAP 3/1, 104: 15.viii 2'-5'; 123: 16.viii 3-8).

También Asarhadón retoma casi a la letra la misma formulación:

> Junta a él (al palacio) planté un jardín botánico, a imitación del monte Amano, con todo género de plantas aromáticas y de árboles frutales. Ensanché el patio e hice su ingreso mucho más amplio. Tracé en su interior un canal como abrevadero para los caballos y lo hice gorgotear como un canal de riego (RINAP 4, 25: 1.vi 30-34 y repeticiones).

También Asurbanipal recuerda más brevemente haber plantado «un jardín con todo género de árboles frutales» junto a la *bīt redūti*, el palacio en el que había vivido como príncipe heredero (BIWA, 74 y 256: A x 104-105 = F vi 58-59.

Además de plantas vivas, también el acopio de madera exótica para la construcción de templos y palacios, aun conservando un prevalente aspecto utilitario, no carece de detalles que lo asemejan al coleccionismo. Me limitaré a citar solo un par de textos de Asurbanipal II:

> Ascendí al monte Amano y talé troncos de cedro, ciprés, enebro, pino... transporté los troncos de cedro del monte Amano y los llevé al Esharra..., al templo de Sin y de Shamash, los dioses santos. Marché hasta las tierras de los árboles *meḫru*, conquisté toda la tierra de los árboles *meḫru*, talé troncos de *meḫru*, los llevé a Nínive y los doné a Ishtar, señora de Nínive, mi señora (RIMA 2, 219: 101.1 88-92).

> Fundé allí (en Kalhu —Nimrud—) un palacio de cedro, ciprés, enebro, madera de boj y dalbergia, terebinto y tamarisco, para mi residencia real y para gozarlo continuamente... Colgué batientes de cedro, ciprés, enebro y dalbergia en sus puertas (RIMA 2, 227-228: 101.2 56-60; y otros textos análogos).

Ya en los relieves neoasirios del siglo IX se encuentran muchas escenas que representan paisajes exóticos, con sus árboles y plantas características[7].

Como es conocido, los parques reales neoasirios iniciaron una larga tradición que va de Asiria a la Persia aqueménida (los «paraísos reales»)[8] y de esta al califato abasida[9] y posteriormente a su continuación, por un lado, en la India mogola[10] y, por otro, en el

imperio romano[11] y hasta la Europa moderna[12]. Incluso en regiones sin influjo de la tradición del Oriente Próximo, como la dinastía Han de China[13], existen parques con animales y árboles de todo el mundo, ratificando la conexión topológica (además de histórica) entre imperialismo y coleccionismo.

Hay que aludir también a la tradición sobre los «jardines colgantes», que la literatura clásica ubica en Babilonia, pero que en realidad estaban en Nínive[14]; por lo demás, Semíramis era ciertamente una reina asiria bien conocida por los textos, madre y regente de Adad-nirari III hacia el 800 a.C.[15]. Los autores clásicos confundieron a menudo Asiria con Babilonia. Probablemente se trata de parques reales cubiertos por una pérgola (nada, por tanto, de colgante en el sentido de elevado), y en todo caso de una tradición que tiene su origen en la admiración griega por los parques reales mesopotámicos (y posteriormente aqueménidas).

Como ya he aludido, análogo y paralelo al coleccionismo botánico es el coleccionismo de animales exóticos, que nace en un contexto de caza[16]. Mientras que los árboles se talan para la construcción, los animales se abaten por motivos deportivos o autoconmemorativos, y se llevan a Asiria las partes que los identifican (cuernos y pieles); como en la «caza mayor», practicada en África desde los tiempos de los exploradores del siglo XIX. Pero a veces se capturan animales vivos (si es posible, de ambos sexos para intentar la reproducción) y se los lleva a Asiria para ponerlos en parques que son reproducción exacta de los parques zoológicos que surgieron en Europa en el siglo XIX, en paralelo con los jardines botánicos. La asociación de árboles y animales exóticos reproduce el «paisaje» completo de la tierra extranjera.

Aporto los principales ejemplos, pero notando que provienen en su mayoría de la fase de exploración, desde Tiglat-pileser I hasta Asurbanipal II, mientras que desaparecen en la fase de anexión y de conversión en provincias:

> Junté manadas de caballos, bueyes y asnos del botín que logré, cuando conseguí el dominio sobre las tierras con la ayuda del dios Asur, mi señor. Además, reuní manadas de

ciervos, gacelas y cabras que Ninurta, el dios que me ama, me había regalado durante las batidas de caza por las altas cordilleras. Los conté como si se tratara de ovejas (Tiglat-pileser I, RIMA 2, 26, n. 87.1: vi 105-vii 11).

Capturé vivos nueve toros bravos, muy fuertes, con sus cuernos... A cuatro elefantes los hice caer en una emboscada y los capturé vivos; a cinco apresé con lazos. En la Ciudad Interna (es decir, Asur) reuní manadas de leones, de toros salvajes, elefantes, ciervos, cabras, onagros y avestruces (Adadnirari II, RIMA 2, 154, n. 99.2: 124-127).

Recibí como tributo monas grandes y pequeñas y las llevé a Asiria. Crie un gran número de ellas y las mostré a las gentes de mi país... Capturé quince leones fuertes en las montañas y en las selvas y me llevé cincuenta crías de león, los crie en Kalhu (Nimrud) y en los palacios del territorio mantuve en jaulas numerosas crías. Capturé tigresas vivas (?). Reuní en mi ciudad de Kalhu (Nimrud) manadas de toros bravos, elefantes, leones, avestruces, monos machos y hembras, onagros, osos, panteras, animales de montaña y de llanura, y los mostré a las gentes de mi país. ¡Oh, príncipe futuro, tú a quien nombrará Asur de entre mis hijos; Oh, gente futura, sabios, nobles o eunucos: no deberíais despreciarlos! ¡Que vivan ante Asur estas criaturas! (Asurbanipal II, RIMA 2, n. 101.2: 31-39).

Tendí una trampa a treinta elefantes, capturé vivos cincuenta toros bravos, ciento cuarenta avestruces y veinte leones robustos, sobre las montañas y en los bosques. Recibí cinco elefantes vivos como tributo del gobernador de Suhu y del gobernador de Lubdu, que me acompañaron durante toda la campaña. Junté y crie manadas de toros salvajes, leones, avestruces, monos machos y hembras (Asurbanipal II, RIMA 2, 291-292, n. 101.30: 90-100).

El último texto introduce la variante de animales exóticos recibidos, no mediante captura, sino como regalo o mediante tributo por los reyes de los países vecinos hasta del lejano Egipto, u obtenidos mediante transacciones comerciales:

Recibí el tributo de la ciudad de Arwad y de las tierras de Biblos y Sidón, y un cocodrilo y una mona grande de la orilla del mar (Tiglat-pileser I, RIMA 2, 42, n. 87.4: 27-28).

(El rey) envió mercaderes para comprar yaks, dromedarios y *tešēnu*. Reunió manadas de dromedarios, los crio y los mostró a la gente de su país. El rey de Egipto envió una gran mona, un cocodrilo y un «hombre de río» (?), animales del gran mar. (El rey) los exhibió ante la gente de su país (Asur-bel-kala, RIMA 2, 103-104, n. 89.7: 8-9 y 15-30).

En aquel tiempo recibí un ejemplar de mona grande y otro de pequeña, enviadas del país de Bit-Adini, que está en la orilla del Éufrates (Adad-nirari II, RIMA 2, 150, n. 99.2: 48).

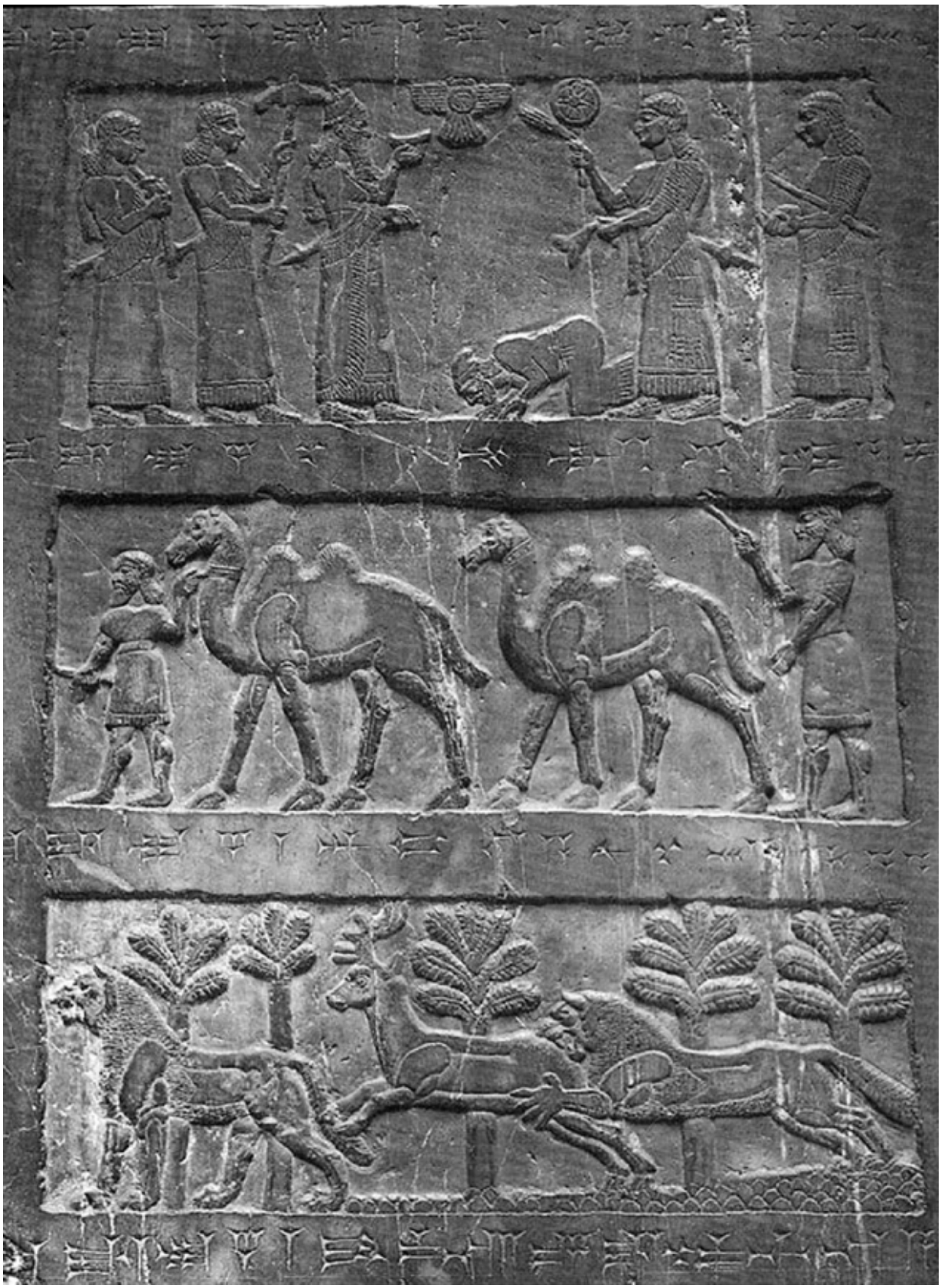
Recibí un tributo de Egipto: camellos con dos jorobas (*sic*), un búfalo, un rinoceronte, un antílope, elefantes femeninas, monas femeninas y simios (Salmanasar III, RIMA 3, 150, n.

102.89).

La última cita, tomada del Obelisco Negro, es el pie de la escena que representa la llegada de los animales exóticos (Figs. 3-4). Así pasamos al último punto respecto a la adquisición, que es la reproducción escultórica de animales exóticos en piedra o en metal, para ser colocados en puntos neurálgicos (sobre todo, a la entrada) de templos y palacios:

> Hice fabricar una reproducción en basalto de una ballena, que llaman caballo de mar, y que yo —por orden de Ninurta y Nergal, los grandes dioses mis señores— había matado con un arpón de mi artesanía en el gran mar de Amurru (el Mediterráneo) y otra de un yak que hice traer vivo de las montañas de Lumash que están más allá de Habhu (al sur del lago Van). Los coloqué a la izquierda y a la derecha de la entrada (de mi palacio) real (Tiglatpileser I, RIMA 2, 44, n. 87.4: 67-71 y paralelos).

Figs. 3-4: Llegada de animales exóticos en el Obelisco Negro de Salmanasar III (Museo Británico, Londres).



Mandé hacer reproducciones en basalto de dos ballenas, de dos yaks y de cuatro leones, dos genios protectores en basalto y dos yaks en piedra caliza blanca, y las coloqué a sus puertas (de los almacenes) (Asur-bel-kala, RIMA 2, 105, n. 89.7: v 16-19).

Mandé hacer en piedra caliza blanca y en alabastro animales de las montañas y de los mares y los coloqué en las puertas (del palacio de Kalhu —Nimrud—) (Asurbanipal II, RIMA 2, 276, n. 101.23: 19-20 y paralelos).

Mandé hacer animales en bronce pulido y los coloqué en sus torres (de los templos de Kalhu —Nimrud—). Mandé hacer leones en piedra caliza blanca y en alabastro y los coloqué en las puertas (Asurbanipal II, RIMA 2, 286, n. 101.28: 11-13).

Para completar el paisaje exótico de árboles y animales, no puede faltar algún elemento exótico de arquitectura. Aparte de elementos de la construcción y decorativos, la principal «presa» arquitectónica es la *bītḫilāni*, el edificio de estilo sirio con un pórtico frontal a base de columnas[17]. Tanto Tiglat-pileser III en Nimrud, como Sargón II en Horsabad, como finalmente Senaquerib en Nínive (ya nos encontramos, por tanto, en una fase posterior a la conquista), al edificar sus palacios con los jardines adjuntos, añaden la construcción de una *bīt ḫilāni*, subrayando siempre que se trata de la imitación de un modelo exótico, a base de utilizar materiales extraños, y de la decoración mediante la reproducción de animales exóticos y con grandes escenarios de los países conquistados:

En Kalhu (Nimrud) edifiqué un palacio de cedro para mi residencia y una *bīt ḫilāni*, según el modelo de un palacio de Hatti (Siria), para mi goce... Los decoré con marfil, ébano, madera de boj y dalbergia, cedro, ciprés, enebro, tributo de los reyes hititas y de los jefes de los arameos y de los caldeos, sometidos por mí gracias al poder de mi heroísmo... Los llené de lujo... Los cubrí con grandes troncos de cedro, de dulce aroma como el perfume de la madera *ḫašūru*, producto del monte Amano, del monte Líbano y del monte Ammanana... (Tiglat-pileser III, RINAP 1, 123-124, n. 47: 17'-27').

Construí allí (en la nueva capital) para mi residencia real un palacio de marfil y de ébano, de boj y dalbergia, de cedro y ciprés, de enebro, pino y pistacho (alfóncigo), un «palacio-sin-par»... Delante de su entrada hice construir un pórtico, según el modelo de un palacio de Hatti, que en la lengua de los amorreos se dice *bīt ḫilāni*..., cuatro columnas de cedro, altísimas y de seis metros de circunferencia cada una, producto del monte Amano, mandé colocar cuatro colosos con forma de león e hice de ellos el soporte (del arquitrabe) de la puerta. Hice tallar hábilmente grandes bloques de piedra de montaña para sacar cabras montesas como grandes genios protectores, que dispuse a los cuatro vientos para adornar sus entradas. En grandes placas de piedra caliza hice esculpir los países conquistados bajo

mi mano y los coloqué a lo largo del zócalo de las paredes, causando admiración. Con las gentes de los países conquistados gracias a la potencia de Asur, mi señor, del levante al poniente, adorné el interior de esos palacios, gracias a la habilidad de los escultores (Sargón II, ISKh, 237-241 y 353-354, Prunk: 158-166 y numerosos paralelos).

Me hice construir allí para mi residencia un palacio de marfil y de ébano, de boj y dalbergia, de cedro, ciprés, enebro y terebinto, (llamado) «palacio-sin-par». Le hice la cubierta con troncos de cedro crecidos en el monte Amano, transportados con grande dificultad desde un lejano terreno montañoso... Para mi real disfrute, hice construir dentro un pórtico según el modelo de un palacio hitita, que en lengua amorrea llaman *bīt ḫilāni*... En grandes planchas de piedra caliza hice esculpir los países enemigos conquistados por mí, y los mandé colocar a lo largo del zócalo de las paredes para que fueran admirados (Senaquerib, RINAP 3/1, 38-39: n. 1, 79-82 y 86 y paralelos. Así como n. 34: 64-71).

El último gran rey asirio, Asurbanipal, inaugura —como parece— la costumbre de exportar de Egipto, que él había conquistado, algunos obeliscos para ser colocados en las plazas de la capital; una costumbre que volverán a repetir emperadores antiguos y modernos, desde Augusto hasta Napoleón y otros[18].

Dos grandes obeliscos (*timnê* es el término genérico para «pilar/columna»), chapeados con metal *zaḫalû* puro, que pesaban 2500 talentos (¡unas 72 toneladas!), (que fueron) colocados a la entrada del templo, yo los moví de su sede y los transporté a Asiria (BIWA, 26 y 215: A ii 41-43 y paralelos).

Resulta frecuente jactarse (así como la reproducción conmemorativa en estelas o en planchas)[19] de haber recibido como regalo o tributo, y ciertamente también por transacciones comerciales —pero de esto no es tan corriente jactarse— objetos artesanales locales de los países sometidos, sobre todo del Levante: muebles con incrustaciones de marfil, calderos de bronce, vestidos de lino o de lana multicolor (especialmente de color púrpura), produciendo una moda contemporánea, aunque de dirección y modalidad opuestas a la «orientalizadora» que ocurre en el Mediterráneo y que podríamos definir como de tipo «occidental». Por supuesto, la mayoría de estos objetos habrían sido utilizados en la vida corriente, pero la insistencia en su valor exótico y su destino real (recuérdense los marfiles tallados, encontrados en excavaciones arqueológicas de los palacios reales de

Nimrud y otros) implican también una intención de coleccionismo, análogo al orientalismo colonial británico del siglo XIX.

Algunos de estos objetos tienen también un valor político añadido, en concreto las estatuas de los reyes vencidos y de sus antepasados. Así, Sargón II se lleva, como botín conseguido en Musasir, las estatuas de los reyes de Urartu Sarduri, Argishti y Ursa (TCL III 400-404). De esta última se cita incluso el epígrafe: «con mis dos caballos y un conductor, he conquistado el reino de Urartu», que nos aclara el origen de la frase de Darío, que conocemos —«Darío, hijo de Histaspes, gracias a su caballo (estaba el nombre) y a su escudero Oibare, conquistó el reino de los persas»— y sobre la que Heródoto construye la anécdota del truco para ganar la carrera de caballos entre los pretendientes del trono. También Asurbanipal enumera en el botín del saqueo de Susa las estatuas de los reyes elamitas:

> Traje conmigo a Asiria 32 estatuas hechas en plata, oro, bronce y alabastro, de reyes se Susa, de Madaktu y de Huradu —incluidas una estatua de Ummanigash, hijo de Umbadara, una estatua de Ishtar-nanhundi, una estatua de Hallusu y una estatua del último Tammaritu, que por orden de Asur e Ishtar yo había sometido— (BIWA, 55 y 241: A vi 48-57 = F v 34-39).

El valor propiamente político, aunque no ajeno a un gusto por lo exótico y a una intención coleccionista, resulta evidente también en el alarde por haber (de)portado a la capital asiria las mujeres y las hijas de los reyes sometidos. El harén imperial, en el sentido de una «muestra» de las bellezas femeninas de todo el mundo conquistado[20], se vuelve a encontrar obviamente en los imperios posteriores, comenzando por el aqueménida[21] y hasta la Edad Moderna, aunque la monogamia cristiana limita la idea del harén a los imperios orientales, el otomano en cabeza. Scheidel (2009) ha recogido recientemente datos sobre el harén real en la antigüedad, pero su convencimiento de que el motivo fuera un acceso privilegiado a la procreación, tal vez válido para una sociedad simple, no se adapta a la complejidad del imperialismo histórico.

Volviendo a Asiria, los testimonios sobre el harén real comienzan ya en época medioasiria, con los edictos de palacio desde Asur-ubalit I hasta Tiglat-pileser I[22]; al menos desde Adad-nirari I abundan declaraciones explícitas de haberse llevado princesas extranjeras. Pero hay que precisar que su mención junto con otras personas y bienes implica un prevalente interés como botín, y que no siempre dichas mujeres hayan acabado en el harén imperial. Por lo tanto, con una cierta idea de coleccionismo podemos considerar pertinentes solo los textos en los que a la persona de la princesa se añade «con su rica dote», porque la dote implica una forma de relación matrimonial, aunque desigual.

Escuchemos de qué presume Asurbanipal II: «recibí... a su hermana con su rica dote y a las hijas de sus nobles con sus ricas dotes» (RIMA 2, 211, n. 101.1: 124-125; 261, n. 101.19: 90; de Bit-Zamani); «recibí a la hija de su hermano con su rica dote» (RIMA 2, 218, n. 101.1: 76; de Patina). Con mayor iteración Salmanasar III presume («Recibí... a su hija con su rica dote») de haber obtenido desde su primera campaña princesas de Gurgum (RIMA 3, 16, n. 102.2: i 41), de Patina (*ibid.*: ii 22-23), de Bit-Gabbari, es decir, Samal (ii 26) y de Karkemish (ii 28) y, con una formulación ligeramente diversa («Quité a Kalhu [Nimrud] su hija con su dote»), también de Que (RIMA 3, 119, n. 102.40: iii 7-8). Ochenta años más tarde, se repite este alarde con Salmanasar IV respecto a una princesa de Damasco (RIMA 3, 240, n. 105.1: 8-9).

Las tumbas de las mujeres de Tiglat-pileser III y de Salmanasar V, encontradas en Nimrud, son prueba indudable de su rango de reinas a mediados del siglo VIII. Resulta interesante notar que sus nombres significan simplemente «la bella»: Yapa en semítico occidental para la primera y Banitu en asirio para la segunda[23], señal de aprecio estético, pero también de ocultamiento de su personalidad original. Pero hay que notar que no faltan reinas, incluso de origen extranjero, que ejercieron un fuerte influjo en la gestión de palacio, especialmente en temas de sucesión[24], un fenómeno que recuerda el papel de la reina

madre (la *valide sultan*) en el imperio otomano, que no solo gestiona el harén, sino que detenta un poder político notable[25].

El harén más equipado parece que fue el de Asurbanipal (por lo demás, famoso en la tradición clásica como 'Sardanápalo', también por este motivo). El rey asirio insiste en el hecho de que se trataba de princesas de sangre real, no de mujeres corrientes:

> A su hija, engendrada por él, y a las hijas de sus hermanos, él (Baal, rey de Tiro) me la trajo, para que me sirvieran de concubinas (*abarakkūtu*)... Yo recibí a su hija y a las hijas de sus hermanos, con sus ricas dotes (BIWA, 28 y 216: A ii 56-57 y 60-61 = F i 53 = C iii 83).

La misma formulación se repite a propósito de la hija de Yakinlu, rey de Arwad (BIWA, 29 y 216: A ii 65-66), de la de Mugalu, rey de Tabal (BIWA, 29 y 216: A ii 70-72), de la de Sandasharme, rey de Hilakku (BIWA, 29 y 217: A ii 78-80) y de la de Ahsheri, rey de Mannea (BIWA, 36 y 221: A iii 22 = F ii 49 = B iii 97 = C iv 122). Es evidente que su origen corresponde (exceptuada la Mannea de Irán) con las zonas de proveniencia de los objetos artesanales «orientales»: el Levante (especialmente Fenicia), Siria septentrional, Anatolia sudoriental, es decir, las zonas de cultura más avanzada, distintas de la asiria, pero en ningún aspecto inferiores.

Si el origen de productos artísticos y de reinas se concentra en el Levante, a Babilonia nos conduce, sin embargo, el coleccionismo asirio de tabletas, es decir, de textos literarios, requeridos por las bibliotecas de ámbito internacional, erigidas (paralelamente a los museos, parques zoológicos y jardines botánicos) por los imperios de la primera modernidad —ya los romanos habían importado como botín la biblioteca de los reyes macedonios después de la victoria de Pidna (168 a.C.), y el tratado sobre la agricultura de Magón tras el saqueo de Cartago (146 a.C.)—. Obviamente Babilonia representaba para Asiria (y para todo el Oriente Próximo) la cuna de la cultura literaria y de escribas: recuérdese que las inscripciones reales no se escriben en dialecto neoasirio, sino en dialecto babilonio común.

La puesta en pie de una biblioteca real con tabletas traídas de Babilonia se inicia ya con Tukulti-Ninurta I, el primer soberano asirio en conquistar Babilonia. El texto, por desgracia, tiene lagunas, pero lo que queda es suficientemente explícito:

> Tesoro... tabletas de... conocimiento de escribas... textos de exorcismos... oraciones para aplacar a los dioses... textos adivinatorios... signos ominosos del cielo y de la tierra, textos médicos, procedimientos de vendaje... listas de sus antepasados... (Foster, 1993, I, 227: B Rev. 1'-9').

La importación de tabletas para la biblioteca real se repite después, al menos, con Tiglat-pileser I[26] y culmina finalmente con la gran biblioteca construida por voluntad de Asurbanipal[27]. A diferencia de sus predecesores, normalmente analfabetos, Asurbanipal se gloría de su competencia como escriba[28]:

> Adquirí el arte del sabio Adapa, el conocimiento oculto de los escribas. Soy capaz de reconocer los signos del cielo y de la tierra, puedo discutir con los estudiosos... Sé resolver divisiones difíciles y multiplicaciones imposibles. He leído con habilidad textos oscuros sumerios y acadios, difíciles de interpretar. He examinado con atención estelas anteriores al diluvio, que estaban selladas, con lagunas, confusas (K 2694+: i 17-22, en SAACT 10, n. 18).

La consulta personal del rey de los textos babilonios se confirma en uno de los colofones:

> Asurbanipal, rey grande, rey fuerte, rey de la totalidad, rey de Asiria, hijo de Asarhadón, rey de Asiria, nieto de Senaquerib, rey de Asiria. Según el texto (a la letra, «la boca») de las tabletas de arcilla y de las (enceradas) en madera, (de entre los) ejemplares del país de Asiria, de Sumer y de Acadia, yo he escrito, controlado y cotejado esta tableta con la colección de los expertos y la he colocado dentro de mi palacio para mi real consulta (Hunger, 1968, 97, tipo b).

Y, efectivamente, se han identificado algunas tabletas escritas de hecho por el rey[29].

No sé si Borges tenía en mente la biblioteca de Asurbanipal cuando ideó su «Biblioteca de Babel» (aunque no lo excluiría). Obviamente la de Asurbanipal no pretendía recoger todas las combinaciones posibles de signos y palabras, pero sí reunir todos los textos literarios, sapienciales y escolares existentes en la milenaria tradición asirio-

babilonia, incluidas las enormes series de presagios astrales, de consultas de hígados y ambientales, con centenares de tabletas cada una. Y lo hacía con el obvio proyecto imperial de conquistar todo el universo y de concentrarlo, con ejemplos representativos, en el centro del mundo, en el palacio real del emperador[30].

7

EXHIBICIÓN PÚBLICA

Ana tabrāte nišê mātīya
(«como espectáculo para la gente de mi país»)

Tras la conquista y la organización llega la tercera fase que (como ha sugerido Roland Lamprichs[1]) es la de la «comunicación», no tanto entre el centro y la periferia como entre el soberano y sus súbditos del núcleo central. Al estudiar el colofón de la biblioteca de Asurbanipal (citado en el capítulo precedente), Steven Lieberman (1990) ha hecho notar el sutil pero esencial contraste entre la expresión *ana tāmarti* «para consulta» (del verbo *amārum* «ver») y la expresión *ana tabrāti* «para exhibición» (del verbo *barû* «observar», en causativo, «mostrar»). La primera se aplica a la «lectura mental» de la tableta, a disposición del círculo restringido del rey y de sus escribas; la segunda se aplica al «espectáculo» de los palacios reales con sus elementos arquitectónicos y decorativos, y está destinada al grupo más amplio de los súbditos, analfabetos, pero capaces de quedar embelesados o de impresionarse con las imágenes de la victoria y de la gloria de su rey.

Cualquier régimen, especialmente si tiene dimensiones (o veleidades) imperiales, pone en marcha un programa conmemorativo a base de estructuras monumentales y de representaciones atractivas,

cuya finalidad es obtener consenso. Mientras el público burgués o popular de la modernidad tiene acceso a los museos, parques, bibliotecas, jardines botánicos y zoos, creados precisamente para su visita; mientras que los nobles o emperadores romanos[2] entregaban al pueblo los *horti*, el público asirio no podía ser admitido al parque de palacio, ni a visitar el palacio real, excepto una élite restringida[3]. Pero se puede llegar e involucrar al pueblo mediante la exposición de reproducciones escultóricas de los animales exóticos, la exhibición del trato que se ha dado a los prisioneros, las representaciones de escenas de victoria en las estelas y láminas de piedra en los palacios y, final y principalmente, en ceremonias de celebración.

Estas últimas son conocidas, sobre todo, gracias a las llamadas *Cartas a Asur*[4], con las que el rey, al regreso de una campaña especialmente feliz y victoriosa, además de provechosa, ofrece una relación al dios que le ha enviado y a todo el público. De entre ellas, se conserva íntegra la de Sargón II sobre su octava campaña con la victoria sobre Urarti y el saqueo de Musasir (TCL III; en Mayer, 1983); la de Asarhadón sobre la conquista de Shubria (RINAP 4, n. 33) se puede reconstruir suficientemente bien; de otras no quedan sino fragmentos. Tenemos también fragmentos de las cartas de respuesta del dios victorioso (SAA 3, nn. 41-47). Cada rey seleccionaba la o las victorias más llamativas para dirigir al dios Asur un informe detallado de lo sucedido que, posteriormente, se habría resumido en sus *res gestae*. Pero las cartas van dirigidas a un doble destinatario. El destinatario divino es el dios Asur, en su gran templo de la ciudad de Asur (que, a través de su nombre *É-ḫursag-gal-kur-kurra*, «templo que es la (más) grande montaña de todos los países», expresa un dominio universal), y otros dioses y diosas que también habitan en templos de la ciudad de Asur. El destinatario humano está formado por «la ciudad y sus habitantes», más «el palacio que está en su interior». Claramente esta costumbre proviene de cuando Asur era la capital del reino y la sede del palacio real, pero se mantiene incluso cuando la capital se transfirió a otro sitio (a Kalhu —Nimrud—, a Dur-Sharrukin, a Nínive)

y Asur continuó siendo la capital religiosa, en cuanto sede del homónimo dios nacional. De la mención de la ciudad y sus habitantes como destinatarios de la carta se ha deducido[5] justamente que la carta era leída en público, probablemente al final del desfile de prisioneros y del botín a través de las calles de la ciudad, ante el pueblo que aclamaba. La larga y detallada lista del botín conseguido en el saqueo de Musasir, que se encuentra en la carta de Sargón II, hace pensar que igualmente rico y conspicuo era el botín que se presentó en el desfile ante el público. Caigamos en la cuenta de que los textos de las «cartas a dios», precisamente por su mayor difusión, debían dar cuenta también, aunque en términos más simbólicos que reales, de las pérdidas asirias: «Murieron un conductor de carro, dos jinetes y tres infantes» (TCL III: 426; RINAP 4, n. 33: iv 13')[6]. Pérdidas que son totalmente ignoradas en las inscripciones reales, que no iban dirigidas al público. Nótese también la aguda observación de Julian Reade[7] de que las esculturas (más accesibles al público que las inscripciones) reflejan la misma ideología de las inscripciones, pero a veces muestran también las pérdidas asirias.

Obviamente la ceremonia, tal y como se deduce de las «cartas a dios», tiene paralelos en otros períodos históricos, con desfiles triunfales que presentan a la entusiasta multitud los soldados vencedores, los prisioneros enemigos, el botín conseguido en la victoria —comenzando con los triunfos romanos y de la Antigüedad tardía[8], hasta llegar a las últimas páginas de la novela de Orwell, *1984* —.

Dicho todo esto sobre las cartas a Asur, las inscripciones normales contienen alusiones al espectáculo procurado al público asirio con los frutos de las campañas victoriosas: castigos ejemplares a los reyes vencidos, prisioneros expuestos al público, representaciones escultóricas de las acciones militares, reproducciones de animales exóticos, estelas erigidas en lugares públicos. Pero la frecuencia (y su existencia misma) y el detalle de estos testimonios cambian con el correr de los tiempos, de modo que conforman una especie de

parábola, paralela al desarrollo del imperio. De hecho, en la fase preimperial (incluido Tukulti-Ninurta I) las inscripciones concluyen la exposición de las empresas con la declaración estereotipada «deposité mi documento de fundación», relacionada también explícitamente con el mecanismo de la «estafeta», mediante el cual se transmite al «futuro príncipe» su inscripción, rogándole que no destruya su recuerdo, ofreciéndole a cambio bendiciones (por medio del principio implícito: «No hacer a otros lo que no quieres que te ocurra a ti»). Así pues, el interés por la transmisión de la memoria cuida su duración temporal, no su circulación social: se trata de un hecho para élites y no para el público, de ideología religiosa más que de propaganda política. En esta fase faltan otros instrumentos de difusión generalizada, en particular visual.

El cambio se produce entre los siglos XII y XI, con Tiglat-pileser I y con Asur-bel-kala, que marcan la apertura conmemorativa a todo el público asirio. El primero declara varias veces haber cubierto los muros con planchas de basalto o de alabastro (RIMA 2, n. 87.4: 63 y 74-75; n. 87.5: 7'), haber decorado espléndidamente sus construcciones (n. 87.4: 66; n. 87.10: 63-70 y 87; n. 87.11: 6'), haber reunido animales exóticos en los parques reales (cf. cap. 6), y haber colocado reproducciones en piedra en las entradas de los edificios públicos (n. 87.4: 67-71; n. 87.5: 10'-14'; n. 87.11: Rev. 9'-18'). En un caso (n. 87.10: 74-77) afirma explícitamente haber decorado el palacio con representaciones de las conquistas y del poderío que Asur y Ninurta le habían asignado. Aunque estas placas no han llegado hasta nosotros, es claro que aquí tenemos el comienzo de una larga tradición[9].

Con Asur-bel-kala tenemos, además, tanto la primera decoración escultórica que nos ha llegado (el llamado «Obelisco Roto»: RIMA 1, n. 89.7; Börker-Klähn n. 131), como la declaración explícita de haber reunido en el parque real varios tipos de animales exóticos con la finalidad de «hacerlos ver/admirar (*barû* causativo) por todos los habitantes de su país», es decir, todos los asirios (*ibid.*: 30; cf. la cita del texto en el capítulo 6). Por lo demás, la notación de «haber

mostrado» al pueblo entero todos los símbolos de su propia gloria o los resultados de su propia actividad, proviene ya de época paleobabilonia: Ishme-Dagan de Isin había colocado en un salón el gran caldero de cobre que él había realizado «para que la gente lo admirase» (RIME 4, n. 1.4.15: 4'-6'), y Warad-Sin de Larsa había erigido un templo y una muralla para «admiración del país» (n. 2.13.12: 20-23: n. 2.13.20: 39) o «para admiración de mucha gente» (n. 2.13.23: 30). También en Egipto Ramsés III usa una expresión parecida («Hice que todo el pueblo las admirase como una maravilla»: ARE IV, 498), refiriéndose al montón de miles de lingotes de cobre que había traído de Atika (país de Nubia).

Tras la fase de crisis y de la posterior reconquista, Asurbanipal II retoma la misma tradición, citando varias veces las reproducciones colocadas en las puertas (n. 101.23: 19-20; n. 101.28: v 11-13; n. 101.32: 13-14; n. 101.35: 9-10) y usando la misma expresión que había usado Asur-belkala —«los mostré a las gentes del país»—, siempre haciendo referencia a animales exóticos (RIMA 2, n. 101.2: 32 y 37-38; cf. la cita completa en el capítulo 6). Otro texto resulta más explícito sobre el contenido conmemorativo de las decoraciones de palacio:

> Representé en sus muros, esmaltadas en colores, mis heroicas victorias, recorriendo montañas, tierras y mares y la conquista de todos los países (RIMA 2, n. 101.30: 30-31).

De Asurbanipal II y de Salmanasar III nos han llegado restos notables de las decoraciones escultóricas, con la iconografía del rey victorioso[10] y escenas de triunfos. Notemos que, mientras que el magnífico complejo decorativo de la sala del trono de Asurbanipal era de visibilidad selectiva, reservada a los pocos (asirios y eventuales «embajadores» extranjeros) que eran admitidos, las vigas de bronce que decoraban las puertas del templo de Imgur-Enlil (Balawat), sea del mismo Asurbanipal, sea (y mejor conservadas) de Salmanasar, debían ser contempladas efectivamente por un amplio público[11]. Respecto a Salmanasar, claramente más empeñado en guerrear que en edificar, sus

inscripciones reservan un modesto espacio a la sección edilicia, que falta absolutamente o es muy reducida, y de todos modos no contienen alardes respecto a la decoración y la exhibición de los edificios o de los parques reales.

Tras la interrupción «feudal», con el verdadero fundador del imperio ampliado más allá del núcleo histórico, es decir, con Tiglat-pileser III, nos llega el primer testimonio de las palabras *tabrātu* y *tāmartu* en el sentido de «espectáculo (para el país)», que se convertirán casi en términos técnicos, típicos de este tema de la exhibición pública:

> En las puertas puse (estatuas de) leones como genios protectores (masculino y femenino: *šēdu* y *lamassu*), esculpidos con arte y elegancia, y los planté allí como espectáculo (*ana tabrāte*) (se entiende, para el país) (RINAP 1, n. 47: Rev. 29'-30').

En otro lugar, esculpido en los toros encontrados en Hadattu (Arslan Tas), afirma haberlos colocado en un lugar en el que fueran bien visibles (*ana tāmarti*: RINAP 1, n. 53: 28).

El término *tabrātu* se repite a menudo (y ya sin la alternancia con *tāmartu*) en las inscripciones de Sargón:

> Ordené esculpir artísticamente en piedra unos carneros monteses, como grandes genios protectores, y los coloqué para proteger las puertas, mirando a los cuatro vientos. En grandes planchas de caliza mandé representar los pueblos conquistados por mi mano, y los dispuse en la parte baja de los muros como un espectáculo (*ana tabrāte*). Gracias al arte del escultor, ordené también representar las gentes de todos los países que yo había conquistado de levante a poniente, gracias al poder de Asur, mi señor (Prunk: 164-166, en ISKh 239-241 y 354; *ibid.*, en S2: 37-46; S4: 117-123: XIV: 39-40).

La misma formulación, casi a la letra, repite Senaquerib (RINAP 3, n. 1: 85-86; n. 2: 62-63; n. 15: vi 78-vii 9; n. 16: vii 4-16; más brevemente en n. 17: vi 41-44; n. 41: 6»-8»; n. 42: 38'-39'). En la misma línea hace otra alusión, pero indicando una ubicación más bien reservada:

> En sus puertas (de las estancias de palacio) coloqué genios protectores de alabastro y de marfil, con amapolas en la mano, de aspecto feroz y de encanto, llenos de vitalidad, y los convertí en espectáculo (*ana tabrāte ušalik*) (RINAP 3, n. 17: vi 30-36; *ibid.* en n. 22: vi 36-38; n. 43: 24-27; n. 44: 45-46; n. 46: 127-129; n. 49: 25-27).

Asarhadón ofrece como «espectáculo para la gente» numerosas construcciones y restauraciones, comenzando con el palacio de Nínive:

> Gracias al arte del escultor representé en ellos (en los muros de palacio) la potencia de Asur, mi señor, y las empresas que yo había realizado en los países enemigos (RINAP 4, n. 1: vi 28-29; n. 2: v 49-53; n. 3: v 35'-36')

o siguiendo con el arsenal de Kalhu (Nimrud) y del templo de Tarbiṣu:

> Lo cubrí con magníficos troncos de cedro, crecidos en el Amano y en las puertas coloqué batientes de ciprés de dulce aroma; lo llené de belleza como espectáculo para toda la gente (*ana tabrāt kiššat nišē*) (n. 77: 53-55; n. 93: 28-30)

o el templo Esharra, dedicado a Asur:

> Lo construí y lo convertí en un gran espectáculo para la gente (*ana tabrāt nišē*) (n. 58: v 1-6; n. 50: ii 10-12).
>
> Construí y completé totalmente ese templo y lo revestí de resplandor, digno de ser contemplado (*ana dagāli*) (RINAP 4, n. 56: vi 1-5)

o el templo Esagila, dedicado a Marduk en Babilonia:

> Lo hice mayor que antes, lo ensalcé y embellecí, lo hice resplandecer como las estrellas del cielo, lo revestí de resplandor como espectáculo para toda la gente (*ana tabrāt kiššat nišē*) (n. 106: iii 45-53).

Por otra parte, ya se ha hecho notar[12] que en el caso de la estela de Zincirli, erigida en una provincia lejana y turbulenta, se usa un tono amenazador (en comparación con el tono tranquilizador de las estelas de la fiel Til-Barsip) y se menciona explícitamente un público de «enemigos» y, por lo tanto, un espectáculo para la disuasión más que para la admiración:

> Ordené erigir una estela con mi nombre e inscribí en ella la gloria y el heroísmo de Asur, mi señor, y el poderío y las empresas que había realizado confiando en Asur, mi señor, y la victorias y conquistas de mi mano; la erigí para siempre como demostración para todos los enemigos (*ana tabrāt kiššat nakirē*) (RINAP 4, n. 98; Rev. 50-53).

La misma composición figurativa de la estela, que muestra al rey sujetando la cuerda de los reyes vencidos (el egipcio y el de Tiro), tiene

la finalidad de infundir terror. Nótese[13] que también en otros casos, aunque el término «la gente» (*nišē*) es un plural que se puede aplicar tanto a los asirios como a los pueblos sometidos, sin embargo, la distinción entre la referencia habitual en singular para el país asirio (*mātu*) y la variante —en estelas de provincia— «países» en plural (*mātāte*, o también «la totalidad de los países» *kiššat mātāte*), refiriéndose a los otros países (sean enemigos o sometidos), indica una posible diferenciación entre los destinatarios: con connotación positiva (de admiración), cuando el público es asirio, o negativa (disuasoria), cuando es extranjero.

Las dos connotaciones, de disfrute y de miedo, van juntas en el caso de un «espectáculo» diferente al de las bellas y grandes construcciones, o de los frisos esculpidos: me refiero a la exhibición de los castigos ejemplares infligidos a los reyes enemigos ajusticiados o expuestos al ludibrio público[14]. Su uso es antiguo y proviene, por lo menos, de la época de Asurbanipal II quien, tras haber ajusticiado y desollado a algunos reyes vencidos, no simplemente enemigos, sino traidores y usurpadores, expone su piel en los muros de Nínive (RIMA 3, n. 101.1: i 93) o de Arbela (*ibid.*, i 67-68) o de Damdammusa (*ibid.*, i 110) o de Sinabu (n. 101.19: 91) en el Alto Tigris: en los dos primeros casos, para sádico disfrute de los asirios; en los últimos, para aviso aterrador a los enemigos. Tiglat-pileser III no solo se jacta de haber empalado a los enemigos vencidos, sino que explícitamente declara haberlo hecho en público, para que lo viera la población del país vencido, como espectáculo instructivo (*ašadgila matsu*, «lo hice de modo que su país lo viera»: RINAP 1, n. 20: 10'; n. 39: 10; n. 47: 16). De modo análogo, Sargón II arranca la piel del traidor Bagdatu y lo muestra (*ušabrī*) a los enemigos manneos (*Ann.* 83, en ISKh, 97 y 316).

Asarhadón se contenta la mayoría de las veces con exhibir a los reyes vencidos en posturas humillantes y en lugares de acceso público:

> Yo... mandé mis tropas en ayuda de Yata' (el súbdito fiel), y estas pisotearon a todos los árabes, apresaron y trajeron a mi presencia a Wabu (el usurpador) con sus soldados,

encadenados. Los puse en cepos y los até a los lados de mi puerta (RINAP 4, n. 1: iv 27-31; n. 6: iii 20'-24').

Yo encadené al rey Asuhili y a sus consejeros, los conduje a Asiria (en donde) los puse en cepos, junto a la puerta de la ciudadela de Nínive, junto a osos, perros y puercos (n. 2: i 58-63; n. 31: 14-Rev. 2).

En un caso, tras la ejecución de los reyes vencidos, se organiza un auténtico espectáculo público:

Para mostrar a la gente la potencia de Asur, mi señor, colgué las cabezas de Sanduarri y de Abdi-Milkuti al cuello de sus nobles, y los hice circular por las plazas de Nínive con música y cantos (n. 3: ii 6'-9').

El espectáculo público, relacionado con la fiesta de Año Nuevo, tanto en Asur, capital religiosa, como en Nínive, capital política, lo reconstruye Elnathan Weissert en el caso del suplicio de Teumman por parte de Asurbanipal, y Hayim Tadmmor para el de Abdi-Milkuti de Sidón y Sanduarri de Kundi y Sisu en Cilicia (citado también en la *Crónica de Asarhadón*, en WAW 19, n. 16) por parte de Asarhadón[15].

Asurbanipal continúa el espectáculo en la misma línea que su padre. Me limito a citar algún ejemplo del Prisma A (con textos paralelos del Prisma F). Los cadáveres de los rebeldes babilonios, muertos en parte por las tropas asirias y en parte por castigo divino (peste y hambre), son entregados como pasto a perros y cerdos y posteriormente empalados (A iv 75-76 y 83-85, en BIWA, 44 y 235). A parte de los habitantes de Bit-Imbi se les mata y decapita (obviamente para exponer sus cabezas en picas); a otra parte se les ata con collares (que perforan los labios) y se les deporta a Asiria como espectáculo para la gente del país (*ana tāmarti nišē mātīya*: A iv 132-137, en BIWA, 46 y 237). Tras el saqueo de Susa y la profanación de la necrópolis real, los huesos de los reyes antiguos son llevados a Asiria, de modo que sus almas vaguen sin reposo y sin ofertas fúnebres (F v 49-54 en BIWA, 55 y 241). Un relieve de Nínive muestra prisioneros tratando de romper y pulverizar huesos con muelas (SAA 2, Fig. 14 en p. 47); y se trata de los hijos del jefe de Gambulu, obligados a moler los huesos de su padre (B vi 97-vii 2, en BIWA, 108 y 228). Conocemos también el caso de la cabeza del

caldeo Nabu-bel-shumate, suicida, cuyo cuerpo es enviado por el rey de Elam al rey asirio en sal:

> No mandé enterrar su cadáver, sino que lo hice morir más de lo que estaba: le corté la cabeza y la colgué al cuello de Nabu-wati-asbat, ministro de Shamashshum-ukin, mi hermano traidor (Prisma A: vii 45-50, en BIWA, 60 y 243).

Sobre todo, tenemos el caso de Teumman, muerto y decapitado, cuya cabeza se convierte en objeto de exhibición espectacular:

> Colgué al cuello de Dunanu (jefe de Gambulu) la cabeza de Teumman, rey de Elam. Con los prisioneros elamitas y el botín de Gambulu, conseguido con mi mano por orden de Asur, entré en Nínive entre cantos y música... Ofrecí la cabeza de Teumman como espectáculo (*umaḫḫira muḫḫuriš*) frente a la puerta de la ciudadela de Nínive, para mostrar a la gente el poder de Asur e Ishtar, mis señores... Puse a Dunanu sobre una mesa y lo despedacé como un cordero, a los otros hermanos los maté, les corté las extremidades y los paseé como espetáculo para todo el país (*ušebil ana tāmarti mātitān*) (B vi 50-56, 66-69, 87-92, en BIWA, 106-108 y 227-228).

Sobre este punto se ha hecho famoso el relieve (de Nínive) que muestra la cabeza de Teumman colgada en la pérgola bajo la que Asurbanipal reposa y brinda junto a su mujer. Pero existen también representaciones de prisioneros que llevan al cuello, colgada, presumiblemente la cabeza de su rey (SAA 3, Fig. 28 en p. 83)[16].

Relativamente menos drástico es el trato a los reyes árabes vencidos:

> Wayate', hijo de Haza-El... que se había convertido en rey de Arabia, Asur, rey de los dioses, le cambió la actitud, y vino a mi presencia (a someterse). Para manifestar la gloria de Asur y de los grandes dioses, mis señores, le infligí un duro castigo: lo metí en una perrera y lo colgué junto a un oso y un perro a hacer guardia en la puerta de la ciudadela de Nínive (Prisma A viii 1-13, en BIWA, 62 y 246).
>
> Ammu-ladi, rey de Qedar... junto a Adiya, mujer de Wayate, rey de Arabia, fueron capturados vivos y llevados a mi presencia. Por orden de los grandes dioses, mis señores, les puse una cadena de perro y los dispuse como guardias de una puerta (Prisma A viii 24-29, en BIWA, 62 y 246).
>
> (De nuevo a Wayate) le pasé una cuerda en las fauces de su cara, le puse una cadena y le puse a hacer la guardia en la puerta oriental de la ciudadela de Nínive (Prisma A ix 107-111, en BIWA, 68-69 y 249; también en K 2664+: v 1-5, en SAACT 10, n. 4).

Ciertamente los asirios estaban dotados de una implacable malicia y sadismo. Pero no eran los únicos en estos castigos ejemplares a los vencidos. También Darío celebra el castigo ejemplar de sus enemigos[17], y se han hecho célebres los relatos de prisioneros mutilados y expuestos al público ludibrio en Persépolis, tras la victoria de Alejandro Magno (Quinto Curzio, V. 5, 1) o los de Marco Antonio Bragadin despellejado vivo tras la capitulación de Famagusta ante los otomanos en 1571[18]. Empalamientos y cabezas cortadas son igualmente frecuentes en Asiria y en el imperio otomano, así como la decapitación[19] ha vuelto tristemente a estar de moda por parte del ISIS, con un efecto terrorífico ampliamente difundido por los *medios sociales*. Sobre la espectacularidad del suplicio en época posmoderna ha escrito páginas memorables Michel Foucault[20].

Tendríamos que aludir también a una forma particular de exhibición pública, como es la deportación y/o la destrucción voluntaria no ya de las personas de los enemigos, sino de sus imágenes —que, en verdad, los asirios han sufrido (especialmente en el momento de la destrucción de Nínive) más que practicado—. Se trata de desfiguraciones (de las figuras y de sus didascalias) voluntarias y selectivas, con el objetivo preciso de atacar a personajes culpables de alguna acción destructiva. El ejemplar estudio de Zeinab Bahrani[21] me exime de bajar ahora a detalles y ejemplos.

Me gustaría volver un momento a la cuestión de la función «parabólica», a la que hice alusión con anterioridad, para hacer notar que el estudio de Hannestad[22] tiene dos niveles de lectura: uno específico, dirigido a una élite, y otro más genérico, dirigido al pueblo. Cuando el imperio romano estaba en construcción, prevalecía el destino a la élite, mientras que en la fase de gestión prevalece como destinatario el pueblo, dibujando una parábola de los valores prevalentes (heroísmo – paz – prosperidad – protección). No podemos afirmar que en Asiria contamos con el ciclo completo, pero las escenas de guerra son únicas bajo Asurbanipal II y Salmanasar III, mientras que Sargón II subraya la presencia de los gobernadores.

Habría que señalar, finalmente, un caso distinto de exhibición pública, que proviene de la época formativa. Una estatua femenina desnuda (encontrada en Nínive junto al Obelisco Roto)[23] lleva una inscripción que, tras el nombre y el título de Asur-bel-kala, reza:

> He hecho estas esculturas (y las he colocado) en las provincias, en las ciudades y en los cuarteles, para disfrute (*ina muḫḫi ṣiāḫi*) (RIMA 2, n. 89.10: 4-5).

El «disfrute» es claramente el de los soldados de los acuartelamientos (no de la población general, como querría el CAD Ṣ, s.v. *ṣāḫu*), a quienes se dirige la imagen, dicho brutalmente, para que se masturbasen. Este caso abre un capítulo sobre el comportamiento sexual de los soldados asirios, incluido el silencio (o censura) total en las inscripciones conmemorativas sobre actos de violencia sexual contra las mujeres de los vencidos —en contraste con la insistencia en el trato feroz contra los prisioneros—, violencia que es práctica notoria común de todas las guerras antiguas y modernas (cf. cap. 14).

Pero, volviendo a nuestro argumento general, creo que la cuestión fundamental sigue siendo la individuación del público al que está destinada la exhibición. Puede ser un intento de movilización y euforia interna o un intento de disuasión externa. La insistencia en escenas de crueldad feroz ha hecho pensar, sobre todo, en la finalidad disuasoria[24]. En los textos, especialmente de Asurbanipal II, no se insiste únicamente en la victoria asiria, con las consiguientes destrucciones de ciudades, matanza de soldados enemigos, deportaciones de prisioneros, sino, también y sobre todo, en los suplicios atroces reservados a los rebeldes vencidos: empalados, descuartizados, mutilados, quemados vivos, despellejados, en un verdadero delirio sádico. Y las representaciones escultóricas, como las del salón del trono de Asurbanipal II, muestran escenas semejantes. Se ha pensado, pues, que los embajadores extranjeros, al entrar en el salón, quedasen aterrorizados al ver estas crueles escenas, y transmitieran su terror al volver a la patria. Pero el aparato conmemorativo no se había realizado ciertamente para los pocos

extranjeros admitidos en palacio, sino en especial para el público interno. La crueldad sádica posee un efecto aterrador, cuando se la practica a la vista, por ejemplo, cuando Asurbanipal II, para tratar de debilitar la resistencia manda empalar a los prisioneros en torno a las murallas de una ciudad que resiste obstinadamente al asedio (RIMA 2, n. 101.1: ii 109, iii 108, iii 112, etc.; cf. la reproducción en SAA 4, Fig. 21 en p. 56). Pero la narración y las imágenes de tales suplicios van dirigidas sin duda a satisfacer al público asirio, a reforzar su espíritu colectivo de grupo (o, mejor, de manada, como se suele decir), a hacerlo gozar de la propia crueldad sobre un enemigo débil e indefenso, a quien se podía atacar sin temor a ninguna reacción. En un estudio anterior[25] he sostenido que los asirios, que debían suministrar hombres para guerras y expediciones de las que no todos regresaban, necesitaban ser tranquilizados respecto a dos problemas que siempre han condicionado a los combatientes de todas las guerras: el miedo (claro, evidente) de morir y la repugnancia o el remordimiento (más bien subliminal) de matar a semejantes[26].

Contra el miedo a morir, se declara que solo morirán los enemigos, y por ello se dan números de centenares o miles, mientras que las pérdidas asirias pasan en silencio. El remordimiento por matar, oculto en el fondo de la conciencia humana, se exorciza basándose en la convicción de que la culpa de estas muertes no es nuestra, sino de los mismos enemigos que insensatamente se oponen al orden universal y que han iniciado la hostilidad (o se habían preparado para ello): es culpa suya que nos hayan obligado a matarlos. Tampoco faltan comparaciones modernas y contemporáneas.

Incluso un imperio «despótico», caracterizado por un poder decisional notablemente centralizado, necesita superar los límites de su toma de decisión exclusiva en el vértice y de su extenso analfabetismo, mediante una labor que sea al mismo tiempo de celebración y de convencimiento. Si los relatos escritos y detallados están reservados a la clase dirigente, existen otros canales de difusión de la ideología imperial que pueden alcanzar círculos más amplios de público: el canal

visual (iconográfico), el oral/auditivo y el ceremonial. El «público» es realmente la gente que proporciona los recursos humanos y materiales para la política imperial; conviene (mejor, es necesario) convencerle de que se está sacrificando por una causa justa. Esto se realiza a dos niveles. Un nivel general, la mayoría de las veces implícito, pretende demostrar que entre el mundo divino y el humano existe una relación positiva y que el rey es el mediador esencial de tal relación. Incluso el aspecto imponente de la capital, del palacio real en el centro del mundo, tiene un efecto conmemorativo y al mismo tiempo tranquilizador. Existe otro nivel más específico y ocasional como las celebraciones de los acontecimientos, que sostiene y prueba cómo cada uno de los actos del rey está apoyado por los dioses, resulta siempre victorioso, protege a todo el país, consigue riquezas y mano de obra para beneficio de todos.

A nivel comunicativo la propaganda funciona en sentido único: del vértice a la base. Pero si resulta eficaz, produce una devolución material, de la base al vértice: la continuidad del aflujo de riquezas que permite al imperio durar, avanzar, crecer continuamente. Hasta el inevitable colapso que involucrará tanto al vértice como a la base. Pero esto se advertirá solo «después», cuando será demasiado tarde para un eventual cambio de ruta.

8

MARCAR EL TERRITORIO: LAS ESTELAS

ṣalam šarrūtīya ina muḫḫi tāmti ušeziz
(«hice colocar mi imagen real frente al Océano»)

Los navegantes que al comienzo de la modernidad exploraron los océanos a la búsqueda de nuevas tierras, de islas nunca visitadas, fuesen españoles, portugueses, holandeses, ingleses u otros, todos tenían la costumbre de tomar posesión en nombre de su rey, colocando una cruz u otro objeto simbólicamente significativo con su nombre, el de su rey o país, y la fecha del descubrimiento[1]. En un mundo que no aceptaba propietarios «indígenas», la posesión correspondía al primer país europeo que hubiera llegado. No faltaban implicaciones religiosas: el descubrimiento y la posterior ocupación tenían la finalidad expresa de difundir la fe verdadera por los nuevos mundos que se iban descubriendo.

El uso asirio (y, en general, del Antiguo Oriente) era parecido, pero de ejecución más fatigosa: se erigía una estela o, más a menudo, se esculpía una en una roca de montaña con el nombre y el rostro del rey, la dedicatoria a la divinidad (también iconográficamente presente, al menos simbólicamente) y, a veces, con una reseña de la expedición realizada. El lugar apropiado para colocar una estela era el punto

extremo alcanzado en la expedición de conquista, estuviera donde estuviera, para atestiguar los límites de esta. Obviamente, la colocación ideal era «al fin del mundo», en una montaña desde la que se viera el Océano, para prueba no solo de que se había tomado posesión de esa región concreta, sino de que se había consumado la orden divina de extender el imperio hasta incluir su más lejano confín[2]. La estela con la figura del rey[3] representa al mismo rey, confirma para siempre su presencia en aquel lugar, aunque el rey personalmente hubiera regresado a Asiria o avanzado hacia otras metas.

Pruebas de este procedimiento son muy frecuentes, tanto por el hallazgo de estelas diseminadas por toda la periferia del imperio como —más abundantemente— por la mención de la erección de la estela, presente en las inscripciones reales (de anales o de resúmenes). Nunca falta la mención, lo que confirma que a la erección de una estela se le atribuía un valor ideológico primario y absoluto. Fácilmente se observa que en las sucesivas redacciones de los anales de Salmanasar III, por breve que fuera la narración, la mención de la estela no falta casi nunca: como si el culmen o la finalidad misma de la expedición no fuera el acopio de madera o la sumisión del pequeño reino, sino precisamente la erección de la estela.

En el uso del Antiguo Oriente la erección de una estela tenía una doble finalidad. Existía una finalidad práctica y legal, que era marcar los confines del propio territorio. En este sentido la estela se inserta en la tradición de los llamados *kudurru*, mojones que indican con su escrito el título de propiedad de un terreno agrícola, especialmente de propiedad regia, tradición que hunde sus raíces en el tercer milenio (los llamados «*kudurru* antiguos», aunque no usan este término)[4] y sigue después haciéndose más frecuente en época casita y medo-neo-babilónica[5], en paralelo por tanto con el desarrollo imperial asirio. Pero a la finalidad legal, a las estelas reales se les añade otra finalidad política: la estela pretende perpetuar el «nombre» (*šumu*) y la fama del rey[6]. En Asiria —y generalmente en la antigua Mesopotamia— no había expectativa de inmortalidad o de resurrección, ni para la gente

común ni para el rey. A la gente común solo le cabía esperar que su nombre se transmitiera a través de la descendencia (*zêru*, «semilla», es decir, la filiación), de donde proviene el ansia de tener el mayor número posible de hijos[7], también para compensar la elevada tasa de mortalidad infantil; los hijos transmiten el nombre mediante la continuidad familiar y el culto funerario. Pero, además, los reyes pueden perpetuar su propio nombre cumpliendo empresas excepcionales, pero registradas en las inscripciones de sus estelas[8]. De este modo, a la finalidad de «marcar el territorio» se añade —e incluso prevalece— la de «establecer el nombre» en los siglos venideros[9].

El modelo mítico-legendario lo constituye el legendario Gilgames y los antiguos reyes de Acadia. Respecto a Gilgames, se representa que su largo poema ha sido esculpido por él en una estela, al regreso de sus numerosas aventuras por todo el mundo:

> Gilgames, que vio las fuentes, los cimientos del mundo,
> vio lo escondido y reveló lo secreto,
> trajo informaciones anteriores al diluvio,
> volvió a casa después de un largo viaje, cansado pero apaciguado,
> grabó todas sus gestas en un monumento de piedra...
> Tú, busca el depósito fundacional del cobre,
> abre la cerradura de bronce,
> levanta la tapa para ver su contenido secreto,
> coge en la mano y lee esta tableta de lapislázuli,
> de Gilgames, que superó tantas ordalías (Foster, 2001, 3: I 3, 7-10, 25-28).

En un texto sumerio (*Gilgames y Huwawa*) su mismo programa se describe como el logro de metas lejanas y de erección de estelas conmemorativas:

> Oh, Enkidu, nadie puede evitar el final de la vida,
> Pero yo entraré en la montaña y erigiré mi nombre:
> Donde ya había sido erigido un nombre, añadiré el mío;
> Donde ningún nombre había sido erigido, erigiré el nombre de los dioses
> (Frayne, en Foster, 2001, 104).

Nótese la asociación entre el nombre del rey y el nombre de dios, y también el de la nueva estela con la precedente, dos particularidades

sobre las que volveré más adelante.

Respecto a los reyes de Acadia que efectivamente grabaron sus gestas en estelas y estatuas, los textos literarios en los que son protagonistas se representan como grabados en estelas, como dice la *Crónica de los antiguos reyes* sobre Sargón:

> (Sargón de Acadia) atravesó el mar de levante... conquistó las tierras de poniente hasta su límite extremo, las trajo de nuevo bajo el mando unificado, y erigió sus imágenes en donde se pone el sol (WAW 12, n. 39: i 1-6 = ABC, n. 20: A 1-5).

La *Leyenda de Naram-Sin* insiste en que la mera redacción de una tableta (aquí no se trata de una estela visible, sino de un depósito fundacional) resulta eficaz para transmitir memoria de las empresas, que de otra manera resultan inútiles:

> (Enmerkar) que gracias a su sabiduría y armas capturó, venció y mató al enemigo, pero no lo grabó en una estela, no me la hizo llegar, no registró su nombre para que yo pudiera bendecirlo... Tú, seas quien seas, gobernador o príncipe o cualquier otro a quien los dioses habrán llamado a ejercer la realeza, yo he realizado un depósito fundacional y he grabado una estela para ti... ¡Lee esta estela!... ¡Que expertos escribas te declamen la inscripción! Tú, que habrás leído mi inscripción y habrás sabido liberarte (de problemas), ¡que un futuro rey te bendiga, como tú me habrás bendecido! (Foster, 1993, I, 263, 268-269).

La relación con los reyes futuros presenta un doble aspecto. Existe un aspecto sapiencial, en cuanto que la conmemoración grabada (en estelas) sirve para instruir a los futuros reyes sobre su comportamiento, en caso de que tengan que enfrentarse a problemas ya resueltos por el rey-modelo. Pero hay también un aspecto competitivo: quien desee igualar (si no superar) al rey-modelo, deberá alcanzar las mismas metas y demostrarlo, erigiendo su estela junto a la de sus predecesores. Este doble aspecto, instrucción y competición, une a los reyes del pasado con el rey actual y con los futuros en una cadena ininterrumpida de memoria. Esta se asegura con las inscripciones de fundación, sepultadas bajo los cimientos del edificio, y visibles únicamente cuando un futuro rey llegará hasta ellas en su trabajo de reconstrucción del edificio derrumbado. Las inscripciones de fundación se dirigen a la divinidad y, también, al «futuro príncipe» (*rubā'u arkû*), como las

estelas de los reyes acadios en los textos literarios. Pero las estelas colocadas al final del mundo son visibles de modo intermitente: su ubicación extrema y de difícil acceso hace que solo excepcionalmente pueda leerla un futuro rey. Ambas inscripciones se colocan de hecho junto a las de los reyes precedentes, del rey constructor o restaurador del edificio en caso de inscripciones de fundación, o de los reyes exploradores o conquistadores en el caso de las estelas.

Tratemos ahora de modo muy selectivo de las estelas conmemorativas asirias[10]. El tema comienza a ser testimoniado ya con Asur-bel-kala y es muy frecuente bajo Asurbanipal II, que erige estelas sea en la cima de las montañas sea en los palacios de las ciudades conquistadas. En un caso, los *Anales* mencionan estelas precedentes:

> Junto a las fuentes del Subnat, donde Tiglat-pileser y Tukulti-Ninurta, reyes de Asiria, mis padres, habían erigido estelas, yo hice una imagen de mi realeza y la erigí junto a las otras (RIMA 2, 200-201, n. 101.1: i 104-105).

Y la estela mencionada aquí ha sido encontrada realmente; se trata de la «Estela de Babil» (RIMA 2, n. 101.20), mientras otras estelas de Asurbanipal fueron encontradas en el nacimiento del Nahr el-Kelb en Líbano[11].

El frecuente uso del tema culmina bajo Salmanasar III, que en todas las distintas redacciones de sus *Anales* recuerda erecciones de estelas casi en cada una de sus 28 campañas. Ya en la primera campaña el rey erige una estela frente al lago Van, límite extremo del mundo, en cuanto que forma una especie de Océano externo al norte:

> Bajé al mar de Nairi, lavé mis armas en el mar e hice sacrificios a mis dioses. Entonces esculpí una imagen de mi figura, escribí encima la gloria de Asur, mi gran señor, y la victoria de mi poder. La erigí frente al mar (RIMA 3, n. 102.1: 33-37).

Al año siguiente el rey erigió estelas idénticas en sitios limítrofes análogos (esta vez occidentales), las últimas montañas antes del Mediterráneo, el monte Amano y el monte Atalur, en donde encuentra la precedente estela de Anum-hirbi, de quien con toda probabilidad no sabía quién era, ni cuándo había vivido[12]:

> Marché hasta el mar de Amurru, lavé mis armas en el mar, y erigí mi real imagen frente al mar... Ascendí al monte Amano, corté troncos de cedro y de enebro, erigí mi real imagen frente al monte Amano. Después subí al monte Atalur, en donde había sido erigida la imagen de Anum-hirbi y puse mi imagen junto a la suya (RIMA 3, n. 102.28: 18-24).

En estos textos se puede ya fijar la fraseología fundamental de la estela, que permanecerá constante durante los siguientes años y, en parte también, bajo reyes sucesivos. La reiteración de términos sobre el tema de la estela en los textos de Salmanasar resulta evidente en el esquema (ley de Zipf) de la jerarquía lexicográfica, bastante más variada, si se la compara con la de Sargón y Senaquerib (Fig. 5).

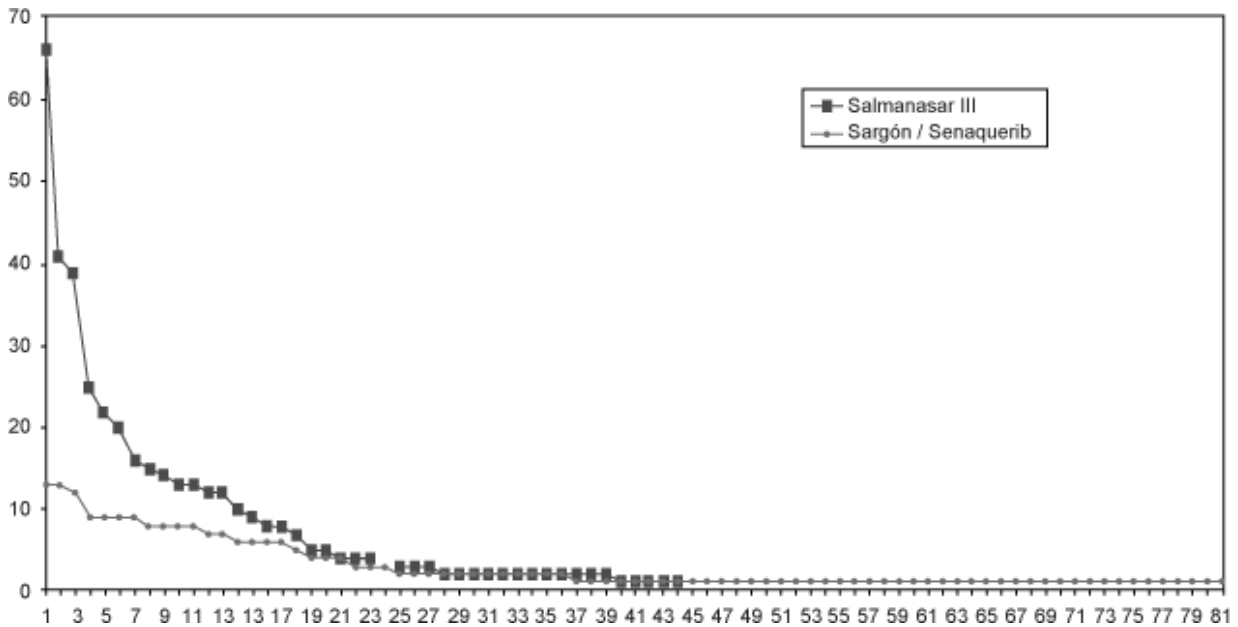


Fig. 5: Esquema de la ley de Zipf, que pone en evidencia el contraste entre la jerarquía lexicográfica de Salmanasar III y la de Sargón y Senaquerib.

De Salmanasar se han encontrado algunas estelas (en el nacimiento del Tigris, en Kenk, Kurh y en Nahr el-Kelb) y algunas imágenes del rey (en las láminas de bronce de la puerta de Balawat)[13], ofreciendo sacrificios a los dioses a su llegada al nacimiento del Tigris, y erigiendo una estela dentro de la quebrada de la fuente (el llamado «Túnel del Tigris»); vuelve a hacer lo mismo a orillas del lago Van y en la cima del Líbano. El uso del motivo —sin contar con que las estelas han sido encontradas realmente— continúa desde el tiempo de Adad-nirari III

hasta el de Tiglat-pileser III, aunque con menor insistencia. El hecho es que la fase de «exploración» ya ha sido superada y ha comenzado la fase de anexión directa, que da prioridad a otros temas. En este sentido, el desarrollo diacrónico en el uso del motivo a través de toda la serie de reyes neoasirios resulta bastante claro. Naturalmente, la abundancia de textos pertenecientes a los reinados de Sargón II, Senaquerib, Asarhadón y Asurbanipal hace que las citas pertinentes sean todavía numerosas y que las variaciones lexicales sean también más ricas. No puedo entrar aquí en detalles; para ellos reenvío a una próxima monografía mía sobre el tema.

Respecto a la distribución geográfica, pienso que se pueden notar dos tendencias diferentes. Por un lado, la erección de estatuas reales asirias en el interior de los palacios resulta la norma en las capitales de provincia de nueva creación (cf. cap. 18). Cito solo un texto de Sargón II, a modo de ejemplo de cómo la erección de la estela sea un mero componente en el proceso de «provincialización», junto a otros factores operativos o simbólicos, entre los que descuella el nombre asirio y conmemorativo que sustituye al nombre local:

> Yo conquisté esa ciudad (Harhar, en Media)... Instalé a uno de mis eunucos como gobernador sobre ellos... Asigné el emblema de Asur, mi señor, como su divinidad. Le puse el nombre de Kar-Sharrukin... Erigí una imagen de mi realeza en Kar-Sharrukin (ISKh, 105: 97-100).

Por otro lado, las estelas de piedra se colocan, sobre todo, en tierras remotas (especialmente en el Irán central), incluso fuera del territorio bajo control asirio. Naturalmente, se concede una atención especial a las conquistas, aunque sean efímeras, de regiones cuya anexión demuestra de modo especial la universalidad del imperio asirio. En este sentido, resulta obvia la celebración de la conquista de Chipre, por su ubicación «extrema», en medio del mar occidental. Un ejemplo concreto es la estela que erigió Sargón II en Lárnaca:

> En aquel tiempo, hice construir una estela (*narû*) y mandé grabar las imágenes (*ṣalmu*) de los grandes dioses, mis señores. Coloqué una imagen colosal de mi realeza frente a ellos para mi vida. Grabé encima (los nombres de) todas las tierras, desde nacimiento del sol

> hasta su ocaso, que yo, confiando en la ayuda de Asur, Nabu y Marduk, había sometido al yugo de mi señorío. La erigí sobre el monte Bali-Harri, una montaña en la cima de Yadnana (Chipre). Dejé grabada para los reyes, mis descendientes, para siempre (la narración de cómo) había recorrido (aquellos lugares) sin encontrar rival, confiando en los grandes dioses, mis señores y movido por su claro mandato (Malbran-Labat, 2004, 348-349: izda. 43-57).

De algunas cartas resulta claro el papel desempeñado por el rey en persona a la hora de decidir (o supervisar) el tipo de estelas y estatuas, y también de inscripciones de fundación. En SAA 13, n. 34 se llama al rey para elegir un proyecto ideado por el funcionario encargado y sobre su ejecución (al parecer, defectuosa) por parte de los artesanos. En SAA 13, n. 141, se informa al rey sobre la ejecución de una estatua de bronce destinada al templo de Ishtar de Arbela. En SAA 5, n. 282, el rey (Sargón II) desea que se añadan los nombres de los gobernadores en un relieve que evidentemente les representaba en formación de desfile (como está bien atestiguado precisamente bajo ese rey). En SAA 16, n. 15 y en n. 143, al rey (Asarhadón) se le pregunta qué decir y cómo se escribe su nombre exactamente (o, mejor, los epítetos) en una inscripción de fundación[14]. Podemos únicamente imaginar el terror de los funcionarios al utilizar alguna expresión impropia.

La práctica asiria de erigir estelas en sitios limítrofes tiene una larga historia de modelos precedentes y, sobre todo, de imitaciones posteriores. Ya hemos hablado del modelo acádico[15]. Recordemos únicamente la estela rupestre que un rey lullubita —posterior a la dinastía de Acadia, pero claramente inspirado en ella— erigió en Sar-i Pul, sobre los montes Zagros[16]. Estelas de piedra se usan también en Egipto durante el Nuevo Reino, quizás con influencias cruzadas entre tradiciones mesopotámicas y egipcias. De la misma época hay estelas rupestres en ambiente hitita (estela de Sirkeli, junto a Adana; estela del Karabel, cerca de Esmirna). Resulta interesante recordar aquí la polémica respuesta del rey hitita Hattushili III a la exigencia del rey asirio Adad-nirari I para que se dirigiera al monte Amano (cito el texto en el cap. 16): al responder con gran irritación, el rey hitita tiene claro que su colega asirio quiere ir al monte Amano para alcanzar «el fin del

mundo», límite extremo junto al Mediterráneo, y presumiblemente para grabar allí una estela para perenne memoria de su empresa universal.

Casi como símbolo de este cruce de tradiciones y de expansiones imperiales hacia el «fin del mundo», pero en el lado opuesto, sirven las fuentes del Nahr el-Kelb en el Líbano[17], con estelas egipcias y asirias: para las primeras se trata del extremo norte; para las segundas del extremo sudoeste de los respectivos imperios.

Además, se inspiran claramente en el modelo asirio las estelas de Urartu, como la bilingüe asirio-urartea de Kelishin, que señala el confín entre los dos estados[18]; y los relieves en piedra (en Naqsh-i Rustam y en otros lugares) de los reyes aqueménidas, partos y sasánidas[19]. No sé si las estelas de piedra de Asoka[20] sean deudoras del modelo de Irán; ciertamente las siete estelas rupestres que erigió el primer emperador de China para celebrar sus victorias pertenecen a otra tradición[21].

9

INSCRIPCIONES CONMEMORATIVAS

Rubû arḫû šuma šaṭra ana ašriša lūtēr
^{d}Aššur ilu rabû ikribēšu išemme
(«que el futuro príncipe reponga mi nombre grabado en su lugar, y el dios Asur, dios grande, escuchará sus plegarias»)

En el caso de las estelas —especialmente de las colocadas en el «fin del mundo» al final de una campaña de exploración o de conquista— es evidente que se colocan en el momento culminante de las operaciones y, al mismo tiempo, como resumen narrativo y conmemorativo de su desarrollo. Pero la celebración no termina con la campaña; se prolonga tras el retorno a la capital, cuando los escribas reales ultiman el informe oficial de lo ocurrido, primero en algunos casos bajo la forma de una detallada «carta al dios» (como hemos visto en el cap. 2) y luego con la redacción de un resumen que será utilizado de distintas maneras[1]. Tratando de esquematizar (y en parte, idealizar) una tipología bastante compleja, podemos decir que el género de los Anales consiste en una acumulación de resúmenes de cada campaña, mediante un proceso redaccional que termina solo al final del reinado.

Mientras que la forma de las inscripciones de fundación, depositada bajo los cimientos de un edificio, a la celebración de la construcción o restauración del edificio[2] antepone una parte narrativa

sobre las empresas del rey, la forma de las incisiones a la vista (*display inscription*, como se usa en asiriología) en estelas, estatuas, base de un trono, en toros alados o simplemente en paredes de palacio, conlleva también una parte narrativa, pero en la mayoría de los casos no en orden cronológico, sino en una jerarquía de importancia o de ubicación geográfica de los eventos. En todas estas formas la narración es idéntica, transmitida y aumentada año tras año, y aplicada a las diferentes tipologías y soportes.

Su relación con las imágenes, solo implícita en las inscripciones de fundación o en las redacciones del tipo «anales» que se conservaban en archivos, es sin embargo evidente en las inscripciones a la vista[3]. Ya lo es en los textos grabados en estatuas o estelas, en los que el «yo» narrativo es la misma persona reproducida, o en partes estructurales de un edificio (entradas, pero también en toros alados y otros). Pero el desarrollo de la llamada «notificación histórica» —es decir, que ilustra episodios que consideramos históricos— permite establecer una relación potencialmente precisa entre los sucesos narrados y los representados. Nótese que cuando las escenas representadas hacen referencia evidente a un episodio sobre el que existe la redacción escrita, normalmente no se sobrepone el texto a la imagen. Así sucede concretamente en la sala del trono de Asurbanipal II en Nimrud, en la que el texto escrito en la parte inferior del relieve no es el texto de los *Anales* (que ofrecerían una detallada explicación de la escena representada), sino un texto sumario y genérico (la llamada «inscripción estándar»; RIMA 2, n. 101.23), repetido varias veces. Por el contrario, en oposición total, existen verdaderas didascalias que identifican a las personas y los lugares representados: así, en particular con Salmanasar III, en las decoraciones de las puertas de bronce de Balawat (RIMA 3, nn. 102.63-86), en el «Obelisco Negro» (nn. 87-91), en los grandes relieves murales de Senaquerib (RINAP 3/2, nn. 53-77) y, sobre todo, de Asurbanipal[4].

Al definir todo este complejo abanico de inscripciones como «conmemorativas» de las gestas del rey bajo el punto de vista de la

ideología imperialista[5], surge implícito el problema de los destinatarios. Según la ideología asiria, los destinatarios de las inscripciones entran en dos categorías. En primer lugar, están los dioses, a quienes es necesario presentar un informe sobre cómo y en qué medida se ha llevado a cabo su mandato: la función de estos textos como informes de la actuación del rey es explícita en las «cartas a dios» (precisamente por su naturaleza epistolar); pero es igualmente evidente en las inscripciones de cualquier otro tipo —anales, inscripciones de fundación, inscripciones a la vista—. La segunda categoría de destinatarios, sobre todo en las inscripciones de fundación, son los reyes posteriores, que deberán cuidar de continuar la obra o de perpetuar la memoria de lo ya realizado: al final de las inscripciones de fundación se encuentra normalmente la apelación al llamado «príncipe futuro», bendito si al restaurar el edificio conserva la inscripción, maldito si la destruye o la usurpa[6]. Me limitaré a citar un ejemplo algo rebuscado, pues este tipo de cláusulas, tal vez con mayor concisión, no solo son frecuentes, sino incluso obligatorias:

> En el futuro, (entre) mis hijos y nietos, cuando uno de los reyes a quien Asur, Sin y Shamash hayan elegido y designado como rey para gobernar el país y el pueblo, y como este edificio se habrá envejecido y estropeado, restaure las partes arruinadas, que busque las inscripciones con mi nombre, las unja con aceite, haga las ofrendas y las vuelva a colocar en su sitio. Así como yo he encontrado una inscripción con el nombre de Asarhadón, rey de Asiria, mi padre, la he ungido con óleo, he realizado las ofrendas y la he vuelto a colocar junto a la inscripción con mi nombre; lo mismo tendrás que hacer conmigo: encontrar la inscripción con mi nombre, ungirla con aceite, hacer las ofrendas y colocarla junto a la inscripción con tu nombre. Entonces, los grandes dioses, todos los mencionados en esta inscripción, bendecirán siempre tu reinado y protegerán tu reino. Por el contrario, quien destruya la inscripción con el nombre de mi padre o la mía, la haga desaparecer mediante un sortilegio o no la vuelva a colocar en su lugar junto a la que contenga su nombre, ¡que los grandes dioses del cielo y de la tierra destruyan su reino y hagan desaparecer del país su nombre y su descendencia! (Asurbanipal, SAACT 1, n. 1: v 3-34).

Esta costumbre entra perfectamente en la ideología mesopotámica (babilonia y asiria, pero ya antes sumeria) del «nombre» como elemento de supervivencia en una cultura que cree poco en la vida del más allá y nada en la resurrección[7]. Como ya hemos visto en el

capítulo precedente, si para el hombre común el «nombre» consiste en la transmisión de su recuerdo a través de los hijos y nietos, durante un máximo de dos o tres generaciones mediante el cuidado de la sepultura, en el caso del rey este sobrevivirá —en teoría «para siempre»— gracias a sus hazañas, mediante un «nombre» que adquiere connotaciones de «renombre, fama». Existe, incluso, una teoría historiográfica de matriz de escribas, según la cual las hazañas son inútiles si no quedan registradas por escrito, transmitidas al futuro como enseñanza[8].

Todo este conjunto de destinatarios ideales, de funciones cultuales, es muy claro y configura la teoría explícita del tiempo. Pero igualmente clara —basta con leer los textos— es la existencia de un público humano más vasto al que es necesario llegar para involucrarlo, si es posible también convencerlo, en todo caso satisfacerlo, si no exactamente alegrarlo. Se trata del pueblo asirio, de las familias de los soldados (ejército de leva o, mejor, obligatorio) de quienes soportan el peso fiscal y el trabajo de la guerra de conquista, de construcciones grandiosas, de la pompa de la corte y de la élite dirigente. A ellos se dirige el adoctrinamiento del aparato conmemorativo, a ellos se dirige la aseveración de que «Dios lo quiere», que el rey es el que debe ser, que los enemigos son malos y amenazan, que nosotros vencemos siempre. Tal adoctrinamiento se ejerce en proporción inversa entre la singularidad y la difusión de los mensajes: los textos escritos, en una sociedad de analfabetos, llegan a los pocos (escribas, sacerdotes, administradores, gobernantes) que pueden leerlos y apreciar los matices e implicaciones ideológicos. A este círculo restringido, que gravita en torno al palacio del rey y a los grandes templos, es al que es importante informar e involucrar en modo detallado y razonado. Luego existe un círculo más amplio de habitantes de las grandes ciudades a quien se dirige la diseminación de los mismos conceptos, pero en modo más simple, mediante canales ceremoniales (los triunfos y fiestas), auditivos (lecturas públicas), visuales (edificios majestuosos, desfiles con el tributo y los prisioneros y, sobre todo, con los relieves

esculpidos). Finalmente existe el círculo, todavía más amplio (y externo) de los campesinos de los pueblos, de los pastores nómadas, a quienes normalmente no lleguen estos canales, pero a quienes basta (o debería bastar) saber que en el centro del mundo, en la gran ciudad, habita un rey justo y fuerte, amado de los dioses y de sus súbditos, que defiende las fronteras y asegura protección al país, al tiempo que extiende los confines de la paz y de la prosperidad.

Si se me permite la paradoja, en este esquema distributivo de los destinatarios, podemos colocar también a los historiadores modernos. Como el «futuro príncipe», también nosotros descubrimos después de mucho tiempo las inscripciones enterradas y tratamos de «colocarlas en su lugar» (añadiendo nuestro nombre), no ciertamente en el sentido propugnado por sus autores, sino para verificar su credibilidad, resaltar su peculiaridad, completar sus lagunas, hacerlas útiles para reconstruir los eventos y las ideologías de entonces. Todo esto no tiene nada de original: es el oficio crítico del filólogo y del historiador, el que se realiza con textos de todo tipo y época, en particular, es el que se utiliza con los productos de las ideologías imperialistas de todos los tiempos. Si se buscan comparaciones, se pueden encontrar en las *res gestae* aqueménidas y de los partos[9], romanas y medievales[10], y también en los comunicados emitidos por los gobiernos o los estados mayores modernos a la conclusión de una victoria militar. La intención conmemorativa conlleva siempre una cierta mistificación, en el sentido de exagerar las victorias, de ocultar o minimizar los fracasos[11], de hacer recaer sobre el enemigo la responsabilidad de la guerra, de anunciar el amanecer de una nueva era de paz, bienestar y progreso. El grado de mistificación depende, sobre todo, de la capacidad del público para controlar las afirmaciones, de acceso a fuentes distintas de las oficiales, también de leer críticamente (o, al menos, consciente, prudentemente) los comunicados oficiales. Todo está relacionado con los niveles de alfabetización y de democracia (en sentido amplio, de existencia de pareceres diferentes) que caracterizan una época y una cultura concretas.

Sin duda, tales niveles político-culturales eran muy bajos en la población asiria, normalmente analfabeta y gobernada por un régimen absolutista («despótico», como se suele decir en referencia a regímenes orientales) y, por tanto, el espacio para manipular la información por parte de la élite de escribas palaciegos era bastante amplio. En los estudios de asiriología, tras una primera fase de entusiasmo ingenuo causado por el descubrimiento, cuando se escribía la historia de Asiria a través de la simple reproducción de los anales oficiales, se llegó a una fase crítica, emblemáticamente iniciada con la breve monografía de Albert Olmstead (1916), pero que se preocupaba sobre todo de la primera redacción (en cuanto más cercana al acontecimiento), respecto a las modificaciones posteriores: principio no carente de cierta ingenuidad[12]. Solo en los años 1960-1970 aparecieron tímidamente algunas tomas de distancia más esenciales: en primer lugar, gracias a una concepción historiográfica (derivada de la Escuela de los Anales) más atenta a la estructura que a los sucesos; posteriormente, a través del análisis narrativo (derivado de Propp y del estructuralismo) aplicado como ejemplo a los *Anales* de Asurbanipal II[13]; finalmente, utilizando técnicas de análisis (tomadas de la crítica semiológica), que entendían cada texto como un «mensaje» y, por lo tanto, buscaban remitente y destinatario, código y canal[14]. Pero este modo de analizar la ideología imperialista asiria no ha producido una síntesis de conjunto, vacío que el presente trabajo pretende colmar.

Respecto a la fiabilidad *versus* la manipulación, las posiciones corrientes actuales reconocen que, más allá de las exageraciones y de las evidentes tomas de posición, los datos de hecho (comenzando por su relación espacio-temporal) perduran y configuran el corpus de las inscripciones reales asirias como un conjunto de fuentes de valor extraordinario, detallado y contemporáneo a los sucesos. En años recientes he insistido continuamente en el hecho de que la manipulación solo puede referirse a declaraciones explícitas, y, por consiguiente, falsificables, movidas por una intención consciente o simplemente por inmersión de los autores en una ideología penetrante

y difusa. Por el contrario, la manipulación no puede referirse a lo que ni los autores, ni los destinatarios, podían conocer: de aquí, la utilidad de aplicar técnicas de análisis estadístico-estructural, derivadas de la lingüística computacional (a pesar de que el estado editorial de los textos obliga a recuentos manuales). Tras algunas anticipaciones en los mencionados estudios estructurales sobre los *Anales* de Asurbanipal II[15], he aplicado este método en una serie de artículos recientes[16] o de próxima publicación, o en monografías que estoy preparando sobre algunos temas ideológico-literarios[17], recogidos de modo variado en este mismo trabajo. En efecto, y sin necesidad de aventurarnos en dirección psicológico-analítica, la sistematización de los «testimonios involuntarios» tiene mucho que ver con la reconstrucción del estrato más profundo de la ideología política.

Con un método, quizás, más tradicional, Andreas Fuchs[18] ha analizado también la proporción entre afirmaciones verdaderas y tendenciosas. En las inscripciones conmemorativas la campaña militar aparece casi como un paseo, siempre fácil y victoriosa, pero entre líneas asoman elementos de realismo: la dificultad de la marcha, el cansancio (de las tropas, no del rey), la terrible oposición de los enemigos, los largos asedios, el terreno escabroso, etc. También en las descripciones de las batallas se produce esta mezcla de celebración y de realismo. Pensemos en el tema del rey solo en su carro (táctica ya obsoleta) o en el tratamiento despreciativo del tema del enemigo, que se asegura una vía de fuga. En mi opinión[19], el culmen del contraste entre apariencia y realidad se encuentra en la contraposición de un enemigo numeroso, pero idealmente solo porque «sin dioses», y el rey asirio heroicamente solo, pero idealmente en óptima compañía, con todos los dioses a su lado.

Un punto, quizás, técnico pero no menos relevante es el de la cuantificación numérica[20]. Desde hace tiempo se ha sostenido que las cifras, especialmente del enemigo, a menudo son «redondas» y parecen exageradas, incluso crecen de una redacción a otra. No creo que se pueda generalizar: al analizar los *Anales* de Asurbanipal II, he llegado a

la conclusión de que las cifras de los vencidos, ciudad por ciudad, obviamente redondeadas, resultan aceptables: si los muertos son los combatientes y los capturados son el resto de la población, se llega a cifras que se corresponden con las ciudades de la época. Respecto al redondeo, siempre ha sido difícil estimar grandes aglomeraciones de tropas enemigas (y todavía hoy, el número de participantes en una manifestación política o sindical), quizás camuflando una cifra redonda como si fuera precisa, añadiéndole algo de calderilla (10 015 parece más creíble que simplemente 10 000). Evidentemente la propaganda prefiere aumentar las cifras de los enemigos (para mayor gloria del vencedor), silenciar las víctimas asirias (o en la carta al dios usar una cifra mínima/simbólica) y disminuir el tiempo de actuación y el número de las tropas/especialistas utilizados[21]. Hoy también es práctica corriente que el número de manifestantes se agigante por parte de los organizadores y se minimice por parte de la autoridad.

En toda la tradición mesopotámica surgen de vez en cuando «espías» que nos alertan sobre el hecho de que la fiabilidad de las inscripciones reales no carecía de pruebas[22]. Entre los juramentos de veracidad (testimoniados desde época acadia hasta la neobabilónica o aqueménida) solo se conoce uno neoasirio, de Senaquerib en la inscripción de Bavian[23]; pero solo se conoce también una única parodia[24]. Es una señal del eficaz control ejercido por el poder real sobre la opinión pública.

Otro aspecto digno de ser notado es la comparación entre inscripciones conmemorativas y representaciones. F. Mario Fales[25] defiende una sustancial coincidencia de los dos medios, con diferentes acentos: en los textos se acentúa la ideología, en los relieves el efecto de infundir terror; en los textos se da mayor peso al papel del rey, en los relieves mayor importancia a las tropas. En verdad, la verdadera importancia de la ideología es común en ambos medios y el efecto aterrador interesa en ambos. La diferencia está en la mayor accesibilidad y comprensibilidad de los relieves respeto a los textos. Incluso teniendo en cuenta la accesibilidad limitada de los relieves

situados dentro de los palacios, se mantiene una fundamental diversidad de audiencias: cualquiera, docto o ignorante, que vea un relieve quedará impresionado (aterrorizado si es enemigo; con gusto si es asirio), pero la lectura de textos está reservada a la clase dirigente (escribas, funcionarios, sacerdotes), es decir, a los pocos capaces de leer y escribir, elegidos y educados para saber leer y escribir. Podríamos hablar no solo de una autocelebración del rey, sino también de un autoadoctrinamiento de esa élite que es la autora de la ideología real.

Finalmente, una curiosidad: en diversas tradiciones historiográficas existe el *topos* de un «primer emperador» que destruye todas las inscripciones precedentes para anular la historia, que debía comenzar con él. Es el caso del primer emperador chino Qin Shi Huang Di, de finales del siglo III[26], pero el mismo tema se encuentra en el fundador del estado azteca (en 1428 d.C.)[27]. En Babilonia existe el caso de Nabu-nasir hacia el 750[28], que ciertamente no poseía el temple de un imperialista. Para los reyes asirios se podría dar la vuelta al famoso dicho de Borges: «Quemar libros y erigir fortalezas es la tarea común de los príncipes», ya que ellos se dedicaron más bien a escribir «libros» (en su caso tabletas y estelas) y a quemar las fortalezas de los enemigos. Se limitaron a reescribir (únicamente a retocar) sus inscripciones con el paso del tiempo, pero no se olvidaron las tradiciones antiguas (las leyendas sobre los reyes de Acadia); al revés, se usaron como modelos.

10

TÍTULOS REALES

šarru dannu, šarru rabû, šar kiššati,
šar māt Aššur, šar kibrāt erbetti
(«rey fuerte, rey grande, rey de la totalidad, rey de Asiria, rey de las cuatro partes del mundo»)

En el capítulo precedente hemos considerado las inscripciones reales en su estructura e intencionalidad fundamental, así como en sus partes narrativas o, mejor, conmemorativas de tema bélico o edilicio. Capítulo aparte merecen los títulos utilizados, que conocemos casi exclusivamente por las mismas inscripciones reales. El material es demasiado abundante para permitir un estudio sistemático, para el que podríamos todavía citar el magnífico repertorio de Marie-Jean Seux[1], aunque actualmente exige la fatiga de transportar su modo de citar a las ediciones que hoy se usan corrientemente. Me parece útil ofrecer una presentación básica, refiriéndome sobre todo a los títulos y epítetos que mantengan una valencia «imperial», dejando fuera los que resultan demasiado genéricos o hacen referencia a otras características de la realeza, como el presumir de una larga descendencia dinástica, o de epítetos de tipo «piadoso» o los relativos al bienestar interno del país o al ejercicio de la justicia o de la actividad edilicia.

Como en todos los ámbitos de la realeza, no necesariamente de tipo imperialista, en cualquier período histórico los títulos se usan o se difunden en ocasiones públicas de carácter ritual, festivo o de otro tipo, para legitimar el papel del rey actual o para celebrar sus hazañas. Esta doble intención conlleva la existencia de un «público» de referencia, al que al poder interesa convencer de su legitimidad y de sus éxitos. En el caso asirio, los títulos básicos y las cualificaciones más sintéticas y habituales podían y debían resultar accesibles y conocidas por la población, al menos, la urbana, que tenía ocasión de participar en las ceremonias. Mientras que las formulaciones más elaboradas parecen aptas solo para un público más competente, para la élite política de los escribas-administradores, del clero, de la corte (central o provincial). Por tanto, se repite en los títulos la diferencia (ya vista en el cap. 9) entre élite y población común: la primera, interesada en (y capaz de) recibir un adoctrinamiento más elaborado; la segunda, que podía (y debía) contentarse con algunas seguridades de carácter genérico.

El uso básico de títulos en época medo- y neoasiria encaja dentro de una tradición más larga, heredando títulos ya atestiguados en ámbito paleobabilonio y transmitiéndolos a la dinastía caldea (y posteriormente, de modo selectivo, al Irán aqueménida). La transmisión debía basarse, sobre todo, en la continuidad de la tradición de escribas, a pesar de la pobreza de los títulos babilonios en época casita (contemporánea de la fase medioasiria) y poscasita (contemporánea de la fase neoasiria). Pero resulta interesante notar que ciertos elementos propiamente «imperialistas» de los títulos asirios, provienen incluso de la época de la dinastía acadia. Los antiguos prototipos acadios solo podían ser conocidos a través de la tradición literaria (que tenía a Sargón y Naram-Sin como protagonistas y modelos de la realeza), sea por la lectura directa de las inscripciones acadias antiguas, conocidas o, en el caso de inscripciones de fundación, encontradas, durante los trabajos de restauración de viejos templos —según una praxis ya evidente con Shamshi-Adad I y que culminará con

Nabónido[2]— o porque todavía eran visibles en lugares en los que los reyes asirios añadieron sus propias estelas junto a las antiguas.

En toda la tradición mesopotámica (tanto sumeria como acadia) los títulos y epítetos reales se colocaban en la primera parte del texto, unidos al nombre del rey y a su relación con la divinidad al que se dirigía el texto. Pero en las inscripciones asirias resulta también bien visible la relación (que en la tradición anterior era menos evidente) con lo que sigue en la inscripción, es decir, con la parte narrativa de tema bélico o edilicio. En cierto sentido los títulos sintetizan o, mejor, anticipan las cualidades del rey que posteriormente se mencionarán y se demostrarán detalladamente en la parte narrativa.

Más adelante veremos que ciertos epítetos aluden claramente a los respectivos temas político-literarios que articulan la narración y marcan el proceso de la conquista imperial —como los epítetos que recuerdan la superación de los «caminos difíciles» o, sobre todo, los referidos a la victoria sobre los enemigos, la anexión de tierras y gentes al imperio, la recepción de tributos—. Ya he tenido ocasión de mostrar que determinados títulos necesiten ser «merecidos» y, por lo tanto, fundados en hazañas que la narración subsiguiente menciona. El caso más evidente es el de la asunción por parte de Senaquerib del título de «rey de las cuatro partes del mundo» únicamente tras haber realizado expediciones en las cuatro direcciones[3]; pero ya Tukulti-Ninurta I había usado el título de «rey del mar Inferior y Superior» solo tras haber conquistado Babilonia, que le daba acceso al mar Inferior (el golfo Pérsico, adonde no llegó nunca), una vez que ya antes, si no había alcanzado el lago de Van (considerado parte del mar Superior), al menos la tierra de Nairi, que se abría sobre dicho lago[4].

En los *Anales* de Tiglat-pileser I (RIMA 2, n. 87.1) se adopta un modo original de relacionar los epítetos con la narración, anteponiendo al informe de cada campaña una breve secuencia de epítetos autoconmemorativos de tono y formulación análogos a los de la cabecera:

> Tiglat-pileser, hombre valiente, que ha abierto el interior de las montañas, que ha sometido rebeldes, vencedor de todos los soberbios (ii 85-88; precede la primera campaña).
>
> Tiglat-pileser, rey fuerte, cepo de rebeldes, vencedor de la batalla contra los criminales (iii 32-34; precede la segunda campaña).
>
> Tiglat-pileser, rey fuerte, conquistador de regiones enemigas, opositor de todos los reyes (iv 40-42; precede la tercera campaña)

y así en adelante.

Con Adad-nirari II y posteriormente con Asurbanipal II (con casi idéntica formulación), encontramos una lista de epítetos autoconmemorativos que a nosotros hoy nos parece exagerada y ridícula:

> Yo soy rey, soy señor, soy poderoso, soy importante, soy admirable, soy magnífico, soy fuerte, soy muy fuerte, soy feroz, soy brillante, muy brillante, soy un héroe, soy valiente, soy un león, soy un macho, soy el primero, soy sublime, soy impetuoso (RIMA 2, n. 99.2: 14-15; y cf. n. 101.1: i 32-33).

Esta lista, colocada tras los títulos en encabezamiento y antes de la narración, pretende evidentemente enunciar las cualidades que han permitido al rey conseguir los éxitos de los que se jacta. El paso desde la lista a la narración es más claro en Adad-nirari, que narra también sus primeras hazañas de forma análoga («el que hizo, etc.») para pasar a continuación a una narración marcada por epónimos (o sea, por años).

Que el esquema narrativo sea un desarrollo de los epítetos resulta más evidente en el caso de Asarhadón, que renuncia al esquema narrativo campaña tras campaña —el esquema clásico y casi obligatorio hasta Senaquerib— y comienza a celebrar cada una de las empresas con epítetos: «el conquistador de Sidón, etc.» (RINAP 4, n. 2: i 14), «el saqueador de Arza, etc.» (i 57), «el pisoteador de las gentes de Hilakku, etc.» (ii 5), el «desolador de Barnakku, etc.» (ii 16), «el disgregador de las gentes de Mannea, etc.» (ii 20) y así en adelante; el epíteto inicial se amplía en una auténtica narración.

Pasemos a examinar los títulos, que formalmente se presentan como una lista de sustantivos o de participios activos, sea mediante una secuencia de frases de relativo que comienzan con *ša* «(yo soy) quien» ha hecho tal cosa, o que tiene tal cualidad: esta solución consiente una formulación más amplia y flexible. Pero comenzaremos con los títulos básicos, reenviando en cada caso a las páginas del repertorio de Seux (1967). Algunos son técnicamente precisos, formales y oficiales: los tradicionales *iššakku* «vicario (de Asur)» y *šangû* «sacerdote (de Asur)» y el más común *šarru* «rey»[5]; menos técnicos son *bēlu* «señor», *malku* «reinante», *rubû* «príncipe» y también *etellu* «señor». Pero estos epítetos tan generales se pueden referir también (y de hecho se aplican) a reyes menores o enemigos y, por lo tanto, necesitan alguna aclaración: el rey asirio resulta *bēl bēlē* «señor de señores» o *bēl šarrāni* «señor de reyes» o *šar šarrāni* «rey de reyes» o también *etel kal malkī* «señor de todos los reinantes». Puede también ser *bēl gimri* o *bēl kiššati* (o *šar kiššati*) «señor de la totalidad»[6] y también *bēl mātāte* «señor de (todas) las tierras». El título de «gran rey» (*šarru rabû*) alude a un papel hegemónico sobre los demás reyes, evidentemente menores[7]. Otros títulos aluden a funciones administrativas (*aklu* «sobreintendente», *šakkanakku* «gobernador», *šatammu* «administrador») o, muy a menudo, a funciones cultuales (*šabru* «oficial del templo», y el ya mencionado *šangû* «sacerdote»). Son frecuentes *rē'û* «pastor», que alude a una benévola relación con la población, y *ardu* «siervo» (de determinado dios), que alude a su fidelidad respecto a la voluntad divina. Todos estos títulos básicos se alargan a menudo con adjetivos calificativos (naturalmente de carácter laudatorio).

Otros epítetos son metafóricos y abundan los que hacen referencia al ardor bélico del rey, que es «fuego» (*girru*) inextinguible, es «llama» (*nablu*) ardiente y furiosa, es «rayo» (verbo *barāqu*) y «trueno» (verbo *šagāmu*), es «diluvio, inundación» (*abūbu*) normalmente impetuoso, es «ola» (*edû*); evidentemente es también «arma» (*kakku* o *kašūšu*) de dios, calificada de implacable, es «collar/correa» (*rappu*) que refrena al enemigo, «red» (*šuškallu*) que lo atrapa y captura. El rey es finalmente

un «león» (*lābu*), un dragón (*ušumgallu*) calificado como fuerte, sublime o furioso.

Pasando a las cualidades del rey, expresadas por los epítetos y las mencionadas frases de relativo, es conveniente esquematizarlos en referencia a los temas ideológicos contenidos en las narraciones de las campañas para mostrar con mayor detalle que los epítetos están en relación estrecha con las hazañas victoriosas del rey.

Un primer tema es que el rey ha sido elegido por los dioses: ha sido «visto» (verbo *amāru*) por ellos o, mejor, «mirado» (verbo *palāsu*), también *nīš ēnē* «mirada (benévola)», es decir, identificado, «elegido» (verbo *nasāqu*) como apto para la función real, ha sido «nombrado, llamado» (verbo *nabû* o el sustantivo *nibītu*), «designado» (verbo *qabû*), «seleccionado» (verbo *atû*), también «destinado» (*šīmta šâmu*) a ocupar este puesto, incluso ha sido «buscado» (*ba'ītu*) por ellos, él es su (de ellos) deseo (*ḫišiḫtu, irištu*, también *bibil libbi*), el rey es por definición «amado» (*narāmu*) por los dioses, es su «favorito» (*migru*). Estos epítetos se usan a menudo durante todo el período. En el momento culminante del imperio (con Asarhadón y Asurbanipal) se dirá que el rey es «criatura» (*binûtu*) de los dioses, hechura de sus manos (por tanto, formado pero no generado). Una vez identificado el hombre justo, los dioses lo «ensalzan» (verbo *našû*) a la realeza, le conceden (verbo *nadānu*) el cetro de justicia, símbolo de su «señorío» (*mētellūtu*), le confieren (verbo *šutlumu*) la fuerza necesaria o la realeza sin par.

Obviamente la elección se basa en la calidad de la persona que deberá reinar. No resulta fácil distinguir las cualidades innatas del individuo, previas a su designación (y determinantes para ella), de las nacidas por la misma acción del rey, de su ejecución del mandato divino. Pero, quizás, esta distinción es nuestra y no se tenía en cuenta entonces. Sea como sea, algunas pertenecen al ámbito intelectual: el rey es «inteligente» (*ḫāsisu*), «abierto» de ingenio (*pet ḫasīsi*) y de capacidad de comprensión (*pet uzni*), de amplitud de miras (*šadlu karši*), capaz de aprender (*aḫāzu*). El rey es «sabio» (*eršu* y también

lulīmu), es «experto» (*itpēšu*) y, por lo tanto, «prudente» (*pitqudu*) y «digno de confianza» (*na'du*, aplicado también al combate). Él aprende (verbo *lamādu*) todo el saber (Asarhadón), «conoce» (verbo *idû* y sustantivo *mūdû*) cualquier trabajo (Senaquerib), pero conoce también y sobre todo el temor de dios y el arte de guerrear.

Más frecuentes son los epítetos relativos a las cualidades bélicas: la fuerza y el valor[8]. El rey es obviamente «fuerte» (*dannu*), incluso «fortísimo» (*dandannu*), y el epíteto *šarru dannu* «rey fuerte» es un verdadero título de antigua ascendencia acadia. El rey asirio es, además, un «caudillo» (*uršānu*) heroico e implacable; es «hábil en la batalla» (*lē'û qabli/tamḫāri/tāḫāzi*), «valiente» (*qardu, qitrudu*), es un héroe (*qarrādu*); es «feroz» (*ekdu*), es «intrépido» (*dāpinu*) y «marcial» (*dappānu*), es «aguerrido» (*ālilu*). Se le aplican toda una serie de superlativos: es «impetuoso» (*šitmuru*), «soberbio» (*šitrāḫu*), «grandísimo» (*šurbû*), «pretigioso» (*šurruḫu*). Es un «joven» (*eṭlu*) cualificado en diversos modos como «superior» (*gešru*), «completo» (*gitmalu*), «en quien se puede confiar» (*nādu*) y «valiente» (*qardu*). En resumen, es un ser «importante», «de peso» (*kabtu*), «elevado, sublime» (*ṣīru*), es «el primero» de todos (*ašarēdu*), cuando entra en guerra o se compara con otros reyes.

Otros epítetos intentan demostrar que el rey, una vez recibida la orden divina, se preocupa por realizarla correctamente. Particularmente indicativos son tres términos (o campos semánticos): el rey «confía» (*takālu*) en los dioses, mientras el país «confía» en su rey; el rey es alguien que «teme» (*palāḫu*) a los dioses, alarde este muy frecuente; y el rey es alguien que «observa, mantiene» (*naṣāru*) el juramento o la palabra de dios, quien a cambio garantiza (siempre *naṣāru*) su realeza. Cumpliendo el mandato divino el rey «acontenta» (*ṭâbu* D) el corazón de Asur y, al mismo tiempo, de todo el país: su comportamiento y el ejercicio de su realeza son «buenos», es decir, son apreciados (siempre *ṭābu*) por los dioses del cielo y de la tierra, que a cambio le permiten «conseguir» (*maṣû*) sus deseos.

El cumplimiento del mandamiento divino se concreta, sobre todo, al explorar la periferia (cf. cap. 4). El rey asirio es por definición el que «va» (verbo *alāku*, a menudo en forma iterativa, «va sin interrupción, no cesa nunca de andar»), «recorre» (verbo *etēku*, y también *kabāsu*, propiamente «pisotear») los caminos difíciles, especialmente de montaña, «avanza» (verbo *šadāḫu*), «atraviesa» (verbo *ebēru*), «abre» (verbo *petû*) sendas de montaña. Lo hace por orden de (*ina qibīti*) o confiando en la confirmación (*ina tukulti*) de Asur y de los grandes dioses. Avanza sin descanso por montes y mares (Asurbanipal II), recorre las cuatro partes de mundo (Salmanasar III), transita por vías impracticables y espantosas, atraviesa ciénagas (Sargón II), abre montañas remotas, innumerables pasos (Sargón II), va «derecho» de oriente a occidente (Asarhadón). Y lo realiza siempre sin encontrar un adversario adecuado, como si paseara buscando un oponente, pero sin encontrar uno digno. Como consecuencia de su caminar, el rey es alguien que «ve» (verbo *amāru*) tierras remotas y difíciles desde dentro (Sargón II), es quien logra ver las fuentes de los grandes ríos (Asurbanipal II y Salmanasar III).

A la exploración sigue la acción militar, cuyo culmen heroico es la batalla, la lucha con el enemigo que el rey vence solo, ciertamente gracias a la ayuda divina, pero también gracias a sus cualidades. El rey mismo es la personificación del «asalto irresistible» (*tīb lā me'û/lā maḫar*). Él es el prototipo de quien «no teme» (*lā ādiru*) la lucha o el combate, mientras que los enemigos están horrorizados. El rey es, por tanto, aquel «cuya feroz lucha temen todos los príncipes de toda la tierra, ante quien buscan refugio (escondidos) como murciélagos, y como lirones se esconden en lugares inaccesibles» (Tiglat-pileser I). Gracias al arma que le ha otorgado dios y, también, a su «resplandor terrorífico» (*melammu* y sinónimos) el rey «golpea» (*na'āru*) a los enemigos, los «tumba» (*napāṣu*), los «destroza» (*daqāqu* D) como vasos de barro, los «corta» (*ḫaṣāṣu*) como cañas, les «rompe» (*šebēru*) las armas, los «tira» (*maqātu* Š), los «arrasa» (*sapānu*) como una aluvión, los «hace huir» (*parādu* Š), les «corta» (*makāsu*) la cabeza, los

«abruma» (*saḫāpu* D), los «pisotea» (*dâšu* y *kabāsu*) en fuga o caídos o arrodillados suplicando, «dispersa, disuelve» (*parāru* D, *sapāḫu* D, también *naḫarmutu*) la alianza que habían formado, en resumen, los «anula» (*ḫalāqu* D), los «extirpa» (*nasāḫu*), los «extermina» (*šagāšu*). Es más que evidente que el rey asirio «no tiene iguales, ni rivales» (*šānina/māḫira lā išû*). «Tiemblan» (*ḫâlu*) de miedo no solo los enemigos, sino también la tierra y las montañas.

Conseguida la victoria, viene la conquista. Son muy abundantes los epítetos y las frases sobre el tema, basados en los dos verbos «tomar» (*ṣābātu*) y «conquistar» (*kašādu*). El rey «toma», es decir, captura enemigos, pero también «toma» tierras, es decir, las ocupa por doquier (*eliš u šapliš* «en lo alto y en lo profundo»). De modo análogo «conquista» personas (enemigos, rebeldes) o sus tierras (ciudades y montañas). La conquista realiza el mandato divino: el rey «engrandece» (*rabû* Š) o «extiende, amplía» (*rapāšu* D) los confines de la tierra de Asur. Nótese que, si normalmente es el rey quien agranda el país, no faltan afirmaciones según las cuales es dios quien amplía el dominio (el «señorío» *bēlūtu*) del rey sobre todos los monarcas de las cuatro partes del mundo (Asarhadón). De todos modos, es el rey quien «domina» (*bêlu*) todo, el universo, las montañas lejanas, la totalidad de los monarcas reinantes y de sus pueblos. Un par de ejemplos: Sargón es «quien domina las cuatro partes del mundo de levante a poniente e instala en ellas gobernadores»; Asurbanipal es «quien domina desde el mar Superior al mar Inferior, y todos los reyes se someten bajo sus pies». La cita referente a Sargón pone en evidencia que la conquista implica la gestión de las tierras conquistadas, de modo que el rey se convierte en «guía» (verbo *redû*) de todas las tierras, en «administrador» (verbo *šapāru*) de sus gentes, quien «garantiza orden y seguridad» (*taqānu*) a los pueblos antes turbados. Quienes previamente habían sido soberbios, ahora son «dóciles» (verbo *rabābu*), todos los rebeldes (*lā māgiru*) y soberbios ahora han sido puestos de acuerdo (*magāru*). La cita referente a Asurbanipal aclara que la conquista conlleva la sumisión: el rey es «quien somete» (verbo *kanāšu* Š) a los

recalcitrantes y rebeldes, obligados a arrodillarse a sus pies (*šuknušu ana šēpēšu*; también *kamāṣu*).

Al «establecer, instaurar» (*šakānu*) el nuevo orden, el rey asume epítetos como «instaurador de paz y de alegría» o «de bienestar», él es quien «instala» (siempre *šakānu*) gobernadores (*šaknu*), quien «establece un ejecutivo unificado» (*pâ ištēn šakānu*) para todos los súbditos, antiguos y nuevos. El nuevo orden implica que todos quedan sometidos a las mismas contribuciones (impuestos y trabajos), por lo que el rey es «quien les impone el yugo de su señorío» (*nīr bēlūti emēdu*), metáfora que configura a los súbditos como animales uncidos al carro del vencedor (también análogo *la'āṭu* «uncir, atar»). Es muy frecuente el epíteto del rey como «quien recibe» (*maḫāru*) tributos (generalmente «onerosos») y regalos en su capital desde todos los países del mundo. Existen también las deportaciones, de modo que el rey es «quien deporta (verbo *šalālu*) al enemigo cautivo en lo alto y en lo profundo» (Salmanasar III), «quien intercambia (verbo *šupēlu*) las gentes de los lugares elevados y bajos» (Tiglat-pileser III). Daños más severos que las deportaciones o los trabajos forzados son los originados con las destrucciones que siguen a la victoria y a la conquista: el rey es quien «incinera» (*qamû*) cautivos o enemigos, quien «incendia» (*napāḫu* Š) sus tierras, «arrasa» (*abātu* D), «destruye» (*napālu*) y «deshace» (*naqāru*) sus ciudades. El rey se gloría de ser «implacable» (*lā gāmilu, lā pedû*).

La fase de reconstrucción se subraya mucho menos en los epítetos. Ciertamente el rey es un «constructor» (*bānû*, frecuente durante todo el período), un «hacedor» (verbo *epēšu*), un «restaurador, renovador» (verbo *edēšu* D), alguien que «consolida» (verbo *kânu* D) y «completa» (verbos *šalāmu* D y *šuklulu*), pero siempre hace referencia a construcciones dentro de Asiria (templos y palacios, ciudades, estatuas y material de culto) no en los países conquistados. En el fondo, las riquezas conseguidas por las conquistas posibilitan el desarrollo edilicio asirio, al tiempo que el apoyo divino se recompensa con la restauración de templos y la atención a los utensilios del culto. Nótese

también los usos del verbo *tāru* «volver atrás», que en su forma intensiva (*turru*) significa «restituir», sea en referencia a la restitución de los dioses babilónicos, sea en las expresiones *mutēr gimilli māt Aššur* «vengador de Asiria», aplicado a la salida de la crisis, y *māta ana ašrīšu turru* «volver a poner en orden el país» (se trata de Asiria). También el epíteto «quien endereza, pone en orden» (*muštēširu*, participio Št de *ešēru*, «estar derecho») hace referencia a la gente, a los asentamientos o al país asirio. Los destinatarios de esta propaganda son los asirios, interesados en la prosperidad del país, no en la reconstrucción de los países conquistados.

Entre los epítetos queda igualmente relegada la gloria del rey, que aparece en pocos pasajes. Tukulti-Ninurta I «ha hecho célebre (*wapû* Š) para el futuro su victoria»; el señorío de Senaquerib «se celebra (verbo *nâdu*) por todos los reyes que se sientan en el trono». Pero todo el aparato conmemorativo (incluidos los epítetos) resulta la puesta en acción de la gloria real: podríamos afirmar que no necesita subrayarse a sí misma.

Quedan por tocar dos cuestiones. La primera se refiere al desarrollo diacrónico de los títulos, en relación con el desarrollo de la realeza y del estado asirio[9]. Al comienzo el rey es solo el vicario de dios (*iššak* $_{d}$*Aššur*)[10]; se convierte propiamente en «rey» (*šarru*) con Shamshi-Adad I, quien asume los títulos de *šar kiššati* y *šarru dannu*, de origen acadio (títulos que el rey asirio conoce por haber descubierto una inscripción acadia); pero Shamshi-Adad es un caso particular, más bien extraño al desarrollo asirio. Un primer cambio se produce en el reino medioasirio: Asur-ubalit I distingue el aspecto religioso del geopolítico: por un lado, se califica como «sacerdote de Asur» (*šangû* ^{d}*Aššur*) y, por otro, es «rey de la tierra de Asur» (*šar māt Aššur*), es decir, de Asiria como estado regional, no como dominio del dios. Con Tukulti-Ninurta I, como consecuencia de la conquista de Babilonia, comienzan las influencias babilonias: aquí se origina el título universalista «rey de las cuatro partes» (*šar kibrāt arba'i*)[11] o, al menos,

hegemónico «rey de reyes» (*šar šarrāni*) o «señor de señores» (*bēl bēlē*), en correspondencia con la mentalidad pluralista del Bronce tardío.

Pero algunas innovaciones de Tukulti-Ninurta perduran en la fase imperial. El rey asirio no es ya solo el «favorito» o «amado» de los dioses: es hijo «adoptivo» de la divinidad, «no conoce padre ni madre» (en el himno de Asurbanipal), los dioses lo tratan como a un hijo. Además, tiene una aureola luminosa (*melammu*) como los dioses. Se ha afirmado[12] que la naturaleza del rey asirio es ambigua: comienza siendo únicamente el delegado de Asur y se convierte en algo más. En el capítulo 2 hemos visto dos términos que merecen una atención especial; no son títulos, sino a lo sumo epítetos o, mejor, metáforas: el rey asirio es «imagen» (*ṣalmu*) y «sombra» (*ṣillu*) de dios.

La segunda cuestión es la derivación neoasiria del título «rey de reyes» o «señor de señores», modelo evidente para el título iranio *šah-in šah*, transmitido después por los aqueménidas[13] a los arsacios[14], a los sasánidas[15] y, de estos, a la India gupta y mogola[16], a los otomanos y a la misma Roma[17]. Piénsese en particular en los títulos aqueménidas como «rey de reyes», «rey de esta tierra/de todas las tierras», «rey de las tierras de todos los pueblos»[18]; o en los títulos indios de *rājadhirāja* «rey de reyes», *mahārājadhirāja* «rey de los grandes reyes», *adhirāja* «rey superior»[19]. Se podrá afirmar que se trata de títulos suficientemente obvios como para poder haber nacido de ideas independientes, pero en este caso la cadena de transmisión parece convincente. En todo caso, se trata de títulos que aluden a una situación hegemónica, con un rey de rango superior que domina sobre reyes de segundo nivel.

11

LA JUSTIFICACIÓN DEFENSIVA

qutū ša kīma šamê minūta lā idū
(«montañeses innumerables como las estrellas del cielo»)

Si la justificación basada en el mandato divino de «expandir el país» era más que suficiente para legitimar a nivel ideológico la guerra de expansión, para conseguir la movilización de los recursos humanos, era necesaria una justificación ulterior: la de la reacción defensiva contra las presiones hostiles de los pueblos vecinos. Los habitantes de las ciudades y de los campos asirios eran devotos ciertamente del dios Asur, pero estaban preocupados, sobre todo, por la seguridad de sus personas y bienes: clara y próxima era la relación entre la llanura asiria y las montañas circundantes, entre el pueblo pacífico del reino central y los agresivos montañeses de la amenazante periferia. Se produjo así una combinación de factores recurrentes en la historia de la expansión imperial y de las guerras en general: el «síndrome del asedio», la «reacción preventiva», la «culpabilización del enemigo», el «imperialismo involuntario».

Debemos mencionar una premisa de carácter geopolítico. La tradición mesopotámica del país central «asediado» por los hostiles habitantes de la periferia estaba basada en el hecho de que el aluvión

mesopotámico, cultivado, urbanizado y estatalizado, estaba rodeado de regiones montañosas (al noreste) o desérticas (al sudoeste). El mundo «dual» (entre civilizado y salvaje, ordenado y hostil), ya operativo a nivel de microcosmos, es decir, en el pequeño valle cultivado, rodeado de montañas con bosques[1], se extendía fácilmente al macrocosmos. Pero la hostilidad circundante se centraba especialmente en la amenaza de los nómadas septentrionales, numerosos y aguerridos, de aspecto infrahumano, que de acuerdo con el modelo literario (propuesto por la *Leyenda de Naram-Sin*) invadían el país central. Los llamados Umman-manda, prototipo de quienes (en toda la tradición judeocristiana) posteriormente serán los bíblicos «Gog y Magog», fueron los únicos pueblos extranjeros que lograron penetrar en el interior del país y destruirlo; y se podía temer que volviera a suceder. En los textos asirios, la denominación arcaizante de «gutis» o la literaria de Umman-manda, se aplicaban a los cimmeros, a los escitas y, más tarde, en los textos neobabilónicos se aplicaron a los medos[2]. Llama la atención que, por el contrario, los nómadas del desierto no tengan estas connotaciones y no susciten un temor análogo: aunque en realidad serán precisamente las tribus arameas (como veremos enseguida) quienes invadieron Asiria y causaron la gran crisis del siglo XI.

Hay una plegaria de Tikulti-Ninurta I al dios Asur que expresa de modo óptimo el síndrome «de asedio», especialmente agudo en el período inicial de la expansión asiria:

> Los países (extranjeros) de común acuerdo han rodeado tu ciudad Asur con un círculo de maldad, todos ellos han llegado a odiar al pastor que tú has nombrado para administrar a tu pueblo. Todas las regiones de la tierra, a las que has dotado con tu benévola asistencia, te desprecian y, aunque tú has extendido sobre ellas tu protección, ellas la han rechazado y [...] tu país. Los reyes, con quienes te has mostrado benévolo, te desobedecen; incluso aquellos a quienes has tratado bien, desenvainan sus armas contra ti. Siempre está dispuesto el campo de batalla contra tu ciudad Asur, como las corrientes impetuosas de la inundación se suman contra ella. Tus enemigos miran con hostilidad tu sede, se reúnen para saquear tu país... Los países (extranjeros) están deseando día y noche destruir tus maravillosas visiones, buscan por doquier destruir tu ciudad... (Foster, 1993: i 231-232).

Es muy parecida la conceptualización asiria del peligro que amenaza, expresada en un himno conmemorativo de la campaña de Tiglat-pileser I por los montes Zagros:

> Los hijos de las montañas decidieron en su corazón entrar en guerra,
> se prepararon para la batalla, afilaron sus armas.
> Los enemigos desencadenaron la guerra.
> Todos los montañeses se reunieron, clan a clan:
> los de Qumanu iniciaron la guerra,
> los de Musru se les unieron en el conflicto,
> el conjunto de sus fuerzas reunidas estaba coordinado,
> los gutis hervían de terrible resplandor.
> Todas las tropas de los montañeses, la confederación de Habhu,
> se apoyaron mutuamente y se reforzaron.
> Como tempestad furiosa, establecieron la anarquía,
> proyectando el mal, buscando la rebelión
> (Hurowitz y Westenholz, 1990, 5).

Casi se les puede ver a estos bárbaros amenazadores, asomándose desde lo alto de sus montañas y mirando abajo las florecientes ciudades asirias, cayéndoseles la baba al pensar en robar sus riquezas y sus habitantes. Nótese que se insiste en dos motivos: la coalición de todos los enemigos contra la «aislada» Asiria y la ingratitud de los enemigos, que no aprecian los beneficios del gobierno central y pagan el bien con el mal.

Como en todas las justificaciones, este temor pudo estar basado en algo real para poder ser creíble. Efectivamente, en la primera fase —la del «estado regional», todavía no imperial— Asiria tenía muy cercana la parte montañosa y, por lo tanto, la amenaza. Pero, sobre todo, la primera expansión, la medioasiria, fue interrumpida y alterada por las invasiones arameas del siglo X. El Obelisco Roto de Asur-bel-kala (RIMA 2, n. 89.7) y un texto referido a Tiglat-pileser I (ABC, Ass. 4 = WAW 19 n. 15) indican una infiltración capilar de los nómadas en el período 1080-1060 y, en una época posterior a la crisis, se recuerdan episodios en los que los asirios debieron abandonar sus casas y refugiarse en los montes para librarse. Naturalmente, el recuerdo de la crisis sirve para subrayar la reconquista y pacificación ya realizadas.

Citaré algunos ejemplos, pero el tema de la recuperación de posiciones perdidas (con formulaciones diversas) es bastante frecuente:

> (Las ciudades de GN_1 y GN_2) que Tiglat-pileser, mi antecesor, príncipe que me precedió, había fundado, posteriormente en tiempos de Asur-rabi, rey de Asiria, las había tomado a la fuerza un rey de los arameos. Volví a conquistar estas ciudades y en ellas establecí asirios como habitantes (Salmanasar III, RIMA 3, 19: 35-38).

> Yo restauré completamente en todos los distritos de mi tierra palacios que desde el tiempo de mis padres y por muchos años habían sido abandonados o estaban en ruinas o destruidos. Reparé las fortificaciones en peligro de mi país, uncí arados en toda Asiria, acumulé más grano que mis padres, reuní manadas de caballos, bóvidos, asnos... (Tiglat-pileser I; RIMA 2, 26: vi 94-105).

> Rehíce ciudades abandonadas, que desde el tiempo de mis padres habían quedado reducidas a un montón de ruinas, y establecí en ellas mucha gente. Reconstruí antiguas construcciones en mi territorio, las decoré y embellecí, y acumulé en ellas grano y paja (Asurbanipal II, RIMA 2, 291: 78-84).

> Recuperé gentes exhaustas de Asiria, que habían abandonado sus ciudades y sus casas por la carestía, el hambre y la pobreza, y habían subido a las tierras altas, las establecí en ciudades y casas apropiadas y pudieron habitar en sedes tranquilas (Asur-dan II, RIMA 2, n. 98.1: 60-63; tomado de Asurbanipal II en RIMA 2, n. 101.1: ii 7-8 y n. 101.17: ii 21-25).

El uso del título «vengador de Asiria» (*mutēr gimilli māt Aššur*) se retringe también al período que va de Asur-resh-ishi a Asurbanipal II y es, por tanto, típico de la fase de «reconquista». Respecto al proceso de la reconquista, nótese que jefes y grupos arameos habían asumido el poder en numerosas ciudades de la Alta Mesopotamia, mientras que otras ciudades habían permanecido en manos asirias, como islas en un mar hostil. Cuando en el siglo IX los reyes asirios pudieron recuperar terreno, reunificaron el control del territorio a partir de esos núcleos que quedaban y restableciendo las redes de comunicación entre ellas[3]. Obviamente, en el período de recuperación de las posiciones perdidas no faltan alusiones a fracasos o a errores de reyes precedentes: por un lado, simplemente se mencionan, pues no conviene hablar de hechos negativos, desagradables, que implican inferioridad ante el enemigo; pero, por otro lado, pueden servir para subrayar el progreso o el remedio encontrado por el actual rey, su superioridad no solo respecto

de sus enemigos, sino también de sus propios predecesores. Por ello, como se ve en las citas precedentes, existe alguna alusión, pero más bien poca cosa.

La fase de la reconquista concluyó de un modo muy parecido a la de la célebre *reconquista* española[4], seguida inmediatamente de la expansión imperial. Incluso la cristianización forzosa de los amerindios se ejecutó sobre el modelo de la de los «moros» en España[5]. Pero la secuencia más o menos rápida entre reconquista y expansión es un mecanismo recurrente: ya es evidente en el caso de Egipto, que tras la expulsión de los hicsos se lanzó casi sin interrupción a la conquista del Levante[6]. También el caso de Roma, que inició su expansión imperial bajo el impulso del *metus punicus* de las guerras contra Aníbal[7]. Está también el caso de la expansión imperial rusa en Asia, iniciada por Iván IV el Terrible (que asumió el título de zar), tras la disolución del imperio tártaro de la Horda de Oro por Iván III[8]. Aún se podrían añadir otros casos: Ciro el Grande, quien apenas liberado de la hegemonía de los medos, inició sus conquistas, o también Mahoma, que se dedicó a conquistar Arabia justo tras su refugio defensivo en Medina. Piénsese también en el imperialismo «externo» de Inglaterra como continuación del «interno» sobre Escocia, Gales e Irlanda[9].

Al tratarse de un fenómeno frecuente, es razonable relacionarlo con motivos estructurales: los podemos individuar[10], por un lado, en el temor de que la crisis recién superada vuelva a repetirse y, por otro lado, en haber tenido que elaborar las estructuras organizativas y militares, así como las motivaciones mentales, que se aplican después a la expansión imperial.

Volviendo a Asiria, si el proyecto de Asurbanipal II fue el de recomponer Asiria dentro de los confines ya alcanzados en los siglos XIII-XII, es decir, antes de la crisis, el de su inmediato sucesor, Salmanasar III, fue el de lanzarse más allá de esos confines para extender su dominio (entonces de forma indirecta, a través de relaciones de dependencia) sobre el Levante y las tierras altas del norte. A este punto el síndrome del «asedio» se podía pensar que estaba

superado, sin embargo, permaneció como enraizado en el sentimiento profundo de la población de los gobernantes. Uno de los *topoi* literarios e ideológicos en los que la vieja preocupación se mantiene presente, incluso en un momento imperial avanzado, es el que he definido[11] como «uno contra muchos». Los enemigos normalmente son una entidad plural, articulada, son tantos y se han unido todos contra nosotros que formamos una entidad única. Son famosas algunas «grandes coaliciones», como la de los 40 reyes de Nairi vencidos por Tukulti-Ninurta I (RIMA 1, n. 78.23: 46-47) o la de los 23 reyes de Nairi vencidos por Tiglat-pileser I (el elenco se encuentra en RIMA 2, n. 87.1: iv 71-83) o la de los 12 reyes sirios en la batalla de Qarqar contra Salmanasar III:

> Él (Irhuleni, rey de Hama) se había aliado con doce reyes: 1200 carros, 1200 jinetes y 20 000 soldados de Adad-idri de Damasco; 700 carros, 700 jinetes y 10 000 soldados de Irhuleni de Hama; 2000 carros y 10000 soldados de Aḫabbu el israelita; 500 soldados de Biblos; 1000 soldados de Musru; 10 carros y 10 000 soldados de Irqata; 200 soldados de Matinu-Baal de Arwad; 200 soldados de Usnatu; 30 carros y x00 soldados de Adunu-Baal de Siannu; 1000 camellos de Gindibu el árabe, x00 soldados de Ba'âsa de Bit-Ruhubi el amonita. Todos estos atacaron para presentarme batalla. Pero yo, con la fuerza superior que Asur, mi señor, me había dado y con las poderosas armas que me había confiado el estandarte divino que marcha delante de mí, combatí contra ellos y les vencí desde Qarqar hasta Gilzau. Maté con la espada 14 000 soldados, etc. (RIMA 3, n. 102.2: ii 89-97).

o las alianzas entre caldeos y elamitas en la batalla de Kish (RINAP 3, n. 1: 5-15) y posteriormente en la batalla de Halule Halule contra Senaquerib:

> Los países de Parsuash, Anzan, Pasheru, Ellipi, las gentes de Yasil, de Lakabera, de Harzunu, de Dummuqu, de Sulaya y de Samuna, hijo de Mardukapal-iddina, y los países de Bit-Adini, Bit-Ammukani, Bit-Shilani, Bit-Shaalli, las ciudades de Larak y Lahiru, las tribus de Puqudu, Gambulu, Halatu, Ruua, Ubulu, Malahu, Rapiqu, Hindaru y Damunu: un ejército enorme, confederado con él (con Shuzubu el caldeo, aliado antes con el rey de Elam). Con tan enorme masa, tomaron el camino de Acadia, avanzaron hacia Babilonia, en donde encontraron a Shuzubu el caldeo, rey de Babilonia, y unieron sus fuerzas. Como una invasión de langostas en primavera avanzaron todos contra mí para luchar. El polvo de sus pies cubría el cielo como una nube espesa en el culmen del invierno... Pero yo supliqué a Asur, Sin, Shamash, Bel, Nabu, Nergal, Ishtar de Nínive e Ishtar de Arbela, los dioses que me sostienen, para que me concedieran la victoria contra un enemigo tan

fuerte, y ellos acogieron inmediatamente mi oración y vinieron en mi ayuda (RINAP 3/1, n. 22: v 43-62; cf. también n. 1: 5-15).

Inmediatamente se advierte lo incorrecto de estas situaciones, especialmente por el valor de la guerra como ordalía. Si la batalla fuera la prueba de quién tenía razón, las condiciones materiales deberían ser iguales: uno contra uno, pocos contra pocos o muchos contra muchos. Quien se presenta con muchos contra pocos sabe que no puede confiar en su razón o derecho, sino que debe «hacer trampa» para ganar en el juicio. De modo análogo, el enemigo muestra su inseguridad al atacar por sorpresa o por la espalda, cuando nosotros no estamos todavía preparados o confiando en la defensa que ofrecen las asperezas naturales[12]. Lo curioso es que quien cree estar protegido por el número, en realidad está solo, porque no tiene dioses que le ayuden o le han abandonado o, en el mejor de los casos, tiene dioses menores; mientras que el rey del país central a ojos humanos parece estar solo, pero de hecho está acompañado o le preceden los dioses (Asur y los demás dioses mayores) que combatirán con él y en su favor y ciertamente vencerán. Baste una cita de entre las muchas posibles:

Sanduarri, rey de Kundi y de Sisu, enemigo obstinado que no temía mi señorío, abandonado de los dioses, puso su confianza en las accidentadas montañas. Él y Abdi-Milkuti, rey de Sidón, pactaron una alianza, pronunciando mutuamente un juramento (en el nombre) de sus dioses y confiaron en sus fuerzas. Pero yo confié en Asur, Sin, Shamash, Bel y Nabu, los grandes dioses mis señores, le puse asedio y lo capturé como un pájaro en medio de las montañas y le corté la cabeza (Asarhadón, RINAP 4, n. 1: iii 20-31).

El número cuenta tan poco que en varios casos el rey asirio deja atrás la mayor parte del ejército y ataca solo o con un pequeño número de tropas selectas:

Sin esperar el avance de la mayor parte de los carros y del ejército... tomé conmigo (algunos) carros, la caballería y las tropas de asalto (Asurbanipal II, RIMA 2, n. 101: iii 31-32, 36-37).

Las infatigables tropas de Asur, que habían recorrido un largo camino y estaban cansadas y exhaustas tras haber superado innumerables montañas imponentes, de ascensiones y descensos difíciles, tenían un aspecto deplorable. No pude ofrecerles descanso, ni dejarles beber, no establecí el campamento, ni fortifiqué el recinto, no di órdenes a mis soldados,

no reuní mi ejército, los de los flancos derecho e izquierdo no vinieron a mi lado, no organicé la retaguardia, no tuve miedo de su gran número de soldados (del enemigo), ni me preocupé de su caballería, ni siquiera eché una ojeada al gran número de sus guerreros acorazados. Con solo mi carro personal y los caballos que siempre me rodean, especialmente en país enemigo, el escuadrón de Sin-ahusur, me lancé sobre él (enemigo) como una veloz jabalina, lo vencí, lo obligué a huir, lo destruí (Sargón II, TCL III, en Mayer, 1983: 127-134).

No esperé al cuerpo central del ejército, no me preocupé de la retaguardia (Senaquerib, RINAP 3/1, n. 1: 19).

No dudé un día ni dos, no esperé a mi ejército, no me preocupé de la retaguardia, no controlé los herrajes de los caballos ni el equipo de batalla. No hice acopio de raciones de viaje para mi campaña. No temí si siquiera el frío del mes de Shabatu, el más riguroso de toda la estación. Como águila que vuela, extendí mis alas para vencer al enemigo (Asarhadón, RINAP 4, n. 1: i 63-68).

Pero ya en el período medioasirio, en tiempos de Salmanasar I, un texto contiene de modo emblemático todos los elementos del tema: los innumerables y agresivos enemigos, el apoyo divino, pocos contra muchos:

Los gutis, cuyo número —como las estrellas del cielo— nadie conoce, expertos en el arte de matar, se rebelaron contra mí y se mostraron hostiles. Yo supliqué a Asur y a los grandes dioses, mis señores, y ellos me confirmaron claramente (*annu kēnu*). Yo abandoné el campo de mi ejército, tomé conmigo solo un tercio de mis mejores aurigas y los lancé en batalla contra ellos. Derramé la vida de esas enormes tropas (enemigas) como si fuera agua... (RIMA 1, 184, n. 77.1: 88-102).

De todos modos, además del escenario ideológico general, cada acción del conflicto exige una justificación particular, dirigida al mundo divino y al público interno, más que a un tribunal mundial o a una opinión pública internacional, que entonces no existían. La cuestión fundamental es quién es el agresor y quién el agredido. Porque, prácticamente, es opinión general que es siempre legítimo defenderse, mientras que es condenable agredir sin motivo serio. Aquí tiene su lugar la teoría del imperialismo «defensivo», muy estudiada en el caso de Roma[13] y esporádicamente aplicada también a Asiria[14]. En el fondo se trata de una versión (jurídica y moderna) del antiguo y profundo proceso de culpabilización del enemigo: si normalmente la

guerra defensiva es justa y la agresiva injusta, para hacer que una guerra agresiva parezca justa, se recurre a la excusa de que hay que defenderse de una agresión externa (real o imaginaria) mediante la defensa preventiva.

La declaración de guerra es el tipo de texto que responde a tal exigencia de autojustificación. Esta resulta pertinente en un mundo multipolar, como el del Bronce tardío que conoció una sustancial paridad (si no equilibrio) entre media docena de «grandes reyes» (Egipto, Hatti, Asiria, Babilonia, Elam). De hecho, a esta época pertenecen diversas declaraciones de guerra[15], mientras que el acentuado monocentrismo que inspiran las inscripciones reales asirias no deja espacio para una justificación legal de la acción. Pero, cuando de modo excepcional se encuentra un eco, como en el mensaje de Asurbanipal al rey elamita, que no había repatriado a refugiados, es claro el parecido con las del Bronce tardío:

> ¡Tú no me has repatriado a esas personas! Yo iré y destruiré tus ciudades, deportaré los habitantes de Susa, de Madaktu, de Hidalu, te depondré del trono de tu realeza y colocaré a otro en tu trono (BIWA, 154 y 232: C ix 67-71).

Expresan mejor la concepción asiria las intimidaciones a la rendición, como las de Senaquerib a la Jerusalén sitiada (2 Re 18) y de Asarhadón al rey de Shubria, asediado y casi al extremo de sus fuerzas, dispuesto a una capitulación demasiado tardía:

> ¿Cuándo has escuchado dos veces la palabra de un rey poderoso? Pues bien, yo, que soy un rey muy poderoso, te he escrito ya tres veces, pero no has prestado oídos a las palabras de mi boca. Tú no has temido hacer falso mi juramento, no has atendido a mi mensaje. ¡Eres tú (por tanto) quien ha presentado batalla contra mí, eres tú quien ha removido de su sede las armas de Asur! (RINAP 4, 82, n. 33: i 29-32).

Respecto a la «reacción preventiva», que todavía hoy siguen usando diversos agresores, su mayor florecimiento proviene (como ya he indicado) del Bronce tardío, especialmente con el clásico *íncipit* de la *Königsnovelle* («novela real») egipcia[16]: «El vencido enemigo de Kush tramaba en su corazón atacarme». El motivo se vuelve a encontrar en

Asiria, aunque no muy frecuente, en textos como el de Tiglat-pileser III respecto a Uluba:

> Las gentes de Uluba, que habían tramado en su corazón la intención de rebelarse... proyectaron el mal y produjeron discursos hostiles (RINAP 1, n. 37: 16-21).

El culmen de tal justificación lo marca la teoría del imperialismo inconsciente o involuntario, puesto en práctica «por distracción», sin hacerlo a propósito, siendo llevado por la necesidad de defensa o por prácticas comerciales[17]; pero este tipo de expansionismo es exclusivamente moderno (aunque a algunos autores modernos les gusta aplicarlo a la antigua Roma), en concomitancia con una valoración negativa del imperialismo agresivo y voluntario. Ciertamente no podría aplicarse a Asiria, ni a otros imperios que fundamentaban su expansión en una «misión» divina; como todavía hoy hace el nuevo califato.

12

BATALLAS Y ASEDIOS

amtaḫaṣ abiktašu
ašku ālašu assib akšud
(«combatí y determiné la derrota, asedié su ciudad y la tomé»)

En Asiria, como durante toda la antigüedad, la guerra —sea santa o menos, justa o injusta— se realiza y culmina en dos acciones decisivas: la batalla y el asedio o, mejor, la conquista de la ciudad amurallada[1]. Las dos acciones presentan características muy diferentes, tanto en su realización práctica como en sus connotaciones ideológicas.

Ante todo, las grandes batallas campales son raras, pero las consecuencias de su conclusión duran largo tiempo. Los historiadores de la Edad Media y Moderna[2] conocen bien la excepcionalidad de las grandes batallas, y lo mismo vale para Asiria. La victoria de Salmanasar III en Qarqar (852) abrió toda la zona del Levante a la penetración asiria y la victoria de Tiglat-pileser III en Kishtan permitió la anexión y provincialización del área sirio-anatolia. También batallas de resultado dudoso pueden tener consecuencias decisivas. Ya antes de la fase que aquí nos interesa, es célebre el caso de la batalla de Qadesh (hacia el 1270) entre el faraón Ramsés II y la coalición hitita, batalla que bloqueó para siempre las ambiciones expansionistas egipcias y llevó,

pocos años después, a la paz y el establecimiento de la frontera entre las dos grandes potencias. En época neoasiria, la batalla de Halule (691), a pesar de su «problemático» resultado[3], logró bloquear la intervención de Elam y abrió a Senaquerib las puertas de Babilonia y «la solución final» de su destrucción.

Por el contrario, los asedios son muy frecuentes; se puede afirmar que son normales, en el sentido de que una campaña puede no acarrear ninguna batalla campal, pero siempre conllevará uno o más asedios. Así como son raras las grandes batallas y tantos pequeños rifirrafes, existen grandes «asedios» que pueden ser «decisivos» (la conquista de la capital enemiga) y muchos asedios pequeños «de rutina» contra ciudades pequeñas, que no son decisivos para el resultado de la guerra, excepto para los pobres asediados que acabarán exterminados. Finalmente, las batallas se concluyen en un día (las grandes) o en pocas horas (las pequeñas), mientras que los asedios duran días y meses. Antes de la época asiria, en el Próximo Oriente se usa el motivo del «séptimo día» para indicar la conclusión rápida de los asedios (con alardes del tipo: «la asedié por seis días, pero la conquisté el séptimo día, en un solo día»); y, sin embargo, algunas ciudades resistieron durante siete meses e incluso siete años.

Todo ello comporta que la batalla tenga connotaciones «heroicas» y sea un tema muy apropiado para las celebraciones del vencedor, mientras que el asedio es un asunto banal y, como mucho, apropiado para denigrar al vencido. Podemos decir que el rey vence en la batalla contra un rey enemigo, mientras que son los soldados quienes conquistan la ciudad contra sus defensores. Y la connotación heroica o antiheroica vale también para el rey enemigo: si tiene coraje, afronta la batalla; si es villano, se refugia dentro de las murallas. Estudiemos, primero, la ideología de la batalla y, posteriormente, la del asedio.

Ya he tenido ocasión de estudiar anteriormente el esquema ideal de una batalla en el Bronce tardío[4], esquema muy claro y parcialmente heredado (aunque de modo confuso) de la época asiria. Ante todo, la batalla —dada su función jurídica de ordalía— va precedida por un

«reto» formal y tiene lugar (o debería tener lugar) en un día y en un lugar precisos, acordado por ambas partes. La batalla, como también el asedio, asigna roles diferentes al atacante y al atacado. El defensor es prudente (antiheroico), no debe tomar la iniciativa, se protege tras un obstáculo natural (un río) y prepara una vía de huida (un bosque o una ciudad fortificada). Por el contrario, el atacante muestra coraje (y, por tanto, es heroico), se pone a la cabeza de sus tropas y con audacia ataca la línea defensiva, superando de un salto el obstáculo natural, la rompe y causa la destrucción y la huida. Según la tecnología típica del Bronce tardío, el atacante (especialmente el faraón en la iconografía egipcia) está de pie en su carro, con el que rompe las defensas y pisotea a los enemigos.

Muchos de estos elementos, quizás todos, se encuentran en las celebraciones asirias de la batalla, tanto en forma explícita e insistente como con meras alusiones, pero la impresión general es la de un sensible deterioro de los esquemas del Bronce tardío, a causa de una concepción nueva, una diferente situación internacional y una nueva tecnología. Naturalmente, el tema del reto, de las reglas de igualdad de oportunidades, del lugar acordado, ya que están relacionadas con la función de la batalla como ordalía, son más apropiadas en las guerras entre reyes de rango similar, como era normal en el panorama policéntrico del Bronce tardío. En Asiria, se podría decir, no hay necesidad de tanto formalismo; la batalla no decide quién tenía razón o contaba con el apoyo divino: se sabe de antemano que el rey asirio, ejecutor del mandato divino, tiene razón y vencerá. Además, el panorama de la época no solo es claramente monocéntrico en la ideología imperialista, sino también en la realidad política. Por eso, las grandes batallas, que presuponen dos contendientes que se oponen en condiciones semejantes, son muy raras. Entre las mencionadas más arriba, Asiria afrontó en Qarqar una coalición de todos los reyes de Levante, en Kishtan la alianza de Urartu con los reyes sirios, en Halule la alianza entre Elam y los caldeos. El enunciado explícito de las reglas de ordalía (reto formal, elección del día y lugar) son evidentes en

época medioasiria, en el poema de Tukulti-Ninurta sobre la guerra contra la Babilonia casita o en la carta sobre la batalla de Nihriya contra los hititas[5], pero cae en desuso en época neoasiria.

También cambia el papel jugado por la divinidad. En el Bronce tardío el apoyo divino era decisivo, pero con variaciones. De un lado, el faraón es él mismo dios; del otro, el rey hitita parece más bien autónomo: se asegura de que los dioses enemigos abandonen a sus protegidos, se asegura del apoyo de sus propios dioses, pero en la batalla actúa personalmente. En Asiria es más evidente la participación activa de la divinidad en la batalla, aunque sea fácil vislumbrar[6] un difícil equilibrio entre el principio teológico que exige un papel preminente de Asur y las intenciones autoconmemorativas, que preferirían privilegiar el papel del rey.

He indicado también los cambios tecnológicos en la forma del combate entre el Bronce tardío y la edad neoasiria, refiriéndome de modo especial al papel del carro de guerra. En el Bronce tardío era el instrumento principal para el ataque frontal; en época neoasiria ha perdido en gran parte esta característica, asumiendo por el contrario otra ceremonial (visible en la iconografía). El rey todavía va en su carro, pero lo usa fundamentalmente para moverse (por caminos excesivamente difíciles, que obligan al rey a descender y a proceder a pie o en silla gestatoria); en el momento de la batalla no se menciona. Ciertamente tanto en los ejércitos asirios (véanse los resúmenes de Salmanasar III en RIMA 3, n. 102.6: iv 47-48 y paralelos) como en los de los adversarios (véase la lista de los adversarios en Qarqar en RIMA 3, n. 102.2: ii 89-102) los carros están bien presentes, así como los jinetes —los conductores de camellos entre los árabes—; pero en la descripción de las batallas no parecen tener ninguna función distinta a la del transporte rápido de las tropas especiales. Sin embargo, carros y jinetes se citan regularmente en el botín de guerra y en los contingentes auxiliares que deben pagar los vencidos. Senaquerib en la batalla de Elteke (RINAP 3/1, n. 4: 45) dice haber capturado «conductores de carros y príncipes» egipcios y nubios, pero no se trata de soldados

normales. Más claramente, en la batalla de Halule (RINAP 3/2, n. 230: 96-97) los reyes de Elam y de Babilonia tienen tanto miedo que «se emporcan» dentro de sus carros: pero se trata de personajes que asisten a la batalla, no que combaten en ella.

De todos modos, siguen siendo válidos los temas principales: el rey que actúa en cabeza de sus tropas y que parece ser el único en combatir y en vencer la batalla, borrando a los enemigos; el enemigo atemorizado que evita la batalla y prefiere enrocarse en la ciudad amurallada o huir a la montaña o a lugares remotos (saliendo de la escena); el de la diferente confianza que el rey asirio pone en la ayuda divina, mientras que el rey enemigo confía en las alianzas humanas o en los obstáculos naturales; el de «uno contra muchos» (ya visto en el cap. 11), etcétera.

Mientras que a las escasas batallas se les presta tanta atención, a los innumerables asedios se les aplica un trato mínimo y estándar: de las ciudades amuralladas se dice «yo asedié (verbo *lawû*) tal ciudad y la conquisté (verbo *kašādu*)», de las más numerosas sin murallas se dice «quemé (verbo *šarāpu*), abatí (verbo *napālu*), destruí (verbo *naqāru*) sus ciudades»; la frase se repite decenas de veces y, a veces, se añade «las reduje a un montón de ruinas» (*ana tilli u karmi turru*). Raramente se alude a las técnicas de conquista —con máquinas de asedio o excavando túneles—, que, por otra parte, son bien conocidas en los textos no conmemorativos, como las consultas oraculares a Shamash (varias veces en SAA 4)[7] o los relieves escultóricos. Más que el momento de la conquista se detallan los efectos subsiguientes: la destrucción, la matanza de hombres, el saqueo y el botín, la deportación de los supervivientes. El único texto que ofrece una narración detallada del asedio y la conquista es la *Carta a dios* de Asarhadón (RINAP 4, n. 33) sobre la toma de Uppume, la capital del rey rebelde de Shubria; pero el momento decisivo de la conquista estaría en un trozo que falta.

Los textos conmemorativos silencian eventuales derrotas: si no me equivoco, solo Senaquerib alude a una derrota (RINAP 3/1, n. 1: 22),

pero se la atribuye a los generales, no al rey que, por el contrario, actuará inmediatamente para solucionarla[8]. También los asedios que concluyen sin conquista, porque la resistencia se prolonga demasiado y los que asedian habían tenido que renunciar, se silencian de varios modos, a veces, limitándose a decir «lo (al rey enemigo) reduje en su ciudad», para dar a entender que de todos modos lo había puesto fuera de juego. Senaquerib admite no haber conquistado Jerusalén (en el célebre asedio contado en 2 Re 18-19 y en Is 36-37[9]), contentándose con la gloria de haber encerrado a los habitantes «como a pájaro enjaulado»; para después subrayar enfáticamente el éxito de la campaña (con la reducción del territorio de Judá, con el botín y las deportaciones, la sumisión y el tributo) para explicar que se trató de un gran éxito. Más aún, parece que hubiera considerado la campaña de Judá como su mayor éxito, visto que hace de ella el centro de su *Carta a dios*[10] y que representó la conquista de Lakish[11] en la posición central de mayor visibilidad para quien entrara en su palacio.

En los detalles descriptivos de las ciudades fortificadas se puede notar que la simple definición de «plaza fuerte» (*ālu dannu*)[12], es decir, amurallada, o el subrayado de las murallas robustas y densas (como «destruí sus tres murallas, construidas con ladrillos cocidos», RIMA 2, n. 87.1: vi 10-13; «su poderosa muralla, construida sobre la roca, con anchura de 8 codos», TCL III; 179) o de múltiples murallas (como «Tela estaba fuertemente fortificada, rodeada por tres murallas», «Madara estaba fuertemente fortificada, rodeada por cuatro murallas»: RIMA 2, n. 101.1: i 114 y ii 98-99) se apliquen únicamente a ciudades que fueron asediadas y posteriormente conquistadas, y no a las que se rindieron sin ofrecer resistencia. Sobresale no tanto una admiración técnica cuanto una decepción ante el arduo obstáculo que superar; sobresale el punto de vista de quien asedia, que pasa muchos días ante la ciudad bien defendida, que resiste largo tiempo. Esto es todavía más claro en los relieves de los muros, en los que son numerosas las representaciones de las ciudades asediadas: obviamente, se

«fotografían» en el momento en el que las defensas ceden, momento sumamente apropiado para la celebración.

Por el contrario, las batallas son claramente más difíciles de representar, a causa de su rápido desarrollo, y todavía más difíciles de mostrar visiblemente las tácticas de asalto y de defensa; aunque algunos estudios sobre el tema resultan bastante convincentes[13]. Como mucho, se representan los momentos previos con la marcha de acercamiento y el resultado de la matanza y del botín.

Al comparar textos e imágenes, mientras que resulta bastante coincidente el desarrollo de la acción (el camino difícil, las estelas en los confines del mundo, la batalla, el asedio, el botín, el nombramiento de gobernadores), resulta muy distinto el peso concedido a los actores. En los textos el papel del rey es absolutamente prevalente; es casi el único actor. No solamente se atribuye los méritos del ejército (al que se trata como mero instrumento en sus manos), sino también la paternidad de la campaña conducida por los generales, y no por el rey, quien habla siempre en primera persona como si él hubiera dirigido la acción. En un estudio anterior sobre el tema[14], centrado en las campañas que Salmanasar III, ya anciano y cansado, confió a su general Dayyan-Asur[15], ya hice notar que las acciones preparatorias (la marcha de acercamiento) se atribuyen al general, pero que las acciones más heroicas (la batalla y la victoria) se atribuyen al rey. Así, los textos dicen que «él (Dayyan-Asur) marchó contra tal país, atravesó el Éufrates, llegó a tal ciudad»: en resumen, condujo el ejército de Asiria al lugar de la lucha; pero después, cuando comienzan las acciones heroicas, el rey se coloca en primera persona: «Yo combatí, yo vencí, yo llené la llanura de cadáveres, yo perseguí a los que huían, yo destruí y quemé los asentamientos»; y lo mismo sucede con las acciones de significado político: «yo instalé un nuevo rey, recibí el tributo, acepté la sumisión de los vencidos». El editor moderno del texto ha considerado necesario convertir todas las primeras personas en terceras, restituyendo la paternidad de las acciones al general. Pero no se trataba de «errores» que hubiera que corregir; se trata de un preciso

rasgo ideológico que atribuye al rey incluso las acciones materialmente ejecutadas por otros —ejecutadas por quien el rey había delegado para actuar, por quien no habría podido conseguir el éxito si no fuera gracias a la suma potencia del rey y del dios que le mandaba—.

En cambio, en las representaciones de los asedios, de las marchas, o de las (pocas) batallas campales, el papel de los soldados es explícito y vistoso, mientras que el del rey es más bien simbólico: es el papel de quien dirige la acción, más que el de quien toma parte personalmente en ella (distintas, por tanto, de las representaciones faraónicas del Nuevo Reino). Este mayor realismo, en el sentido de una más fiel reproducción de la realidad, puede tener dos conexiones (si no verdaderas explicaciones): por una parte, los escultores de los relieves, en concreto en el caso de los asedios, parece que toman el punto de vista de quien ha asistido realmente a la escena (el punto de vista de quien asedia, como hemos dicho más arriba), a menudo también una perspectiva de abajo hacia arriba, por la diferente altura de los asaltantes y la fortaleza amurallada; mientras que las batallas, más bien se ven «desde arriba», en una perspectiva prácticamente irreal. Por otro lado, la accesibilidad de los relieves es mayor, atañe a más amplios niveles de público respecto a los textos, que continúan restringidos al círculo de los alfabetizados: un público popular espera ver protagonistas más variopintos, menos inmersos en la teología de la realeza, esperando —por banalizar las cosas— reconocer a sus propios hijos representados en la acción. Es una diferencia que, en cierto modo, recuerda la diferencia (de tono, pero también de contenido) que sucede también en época moderna, entre los comunicados oficiales del Gobierno, del Estado Mayor del Ejército (piénsese en el de la Gran Guerra, tras la victoria del río Piave) y la exposición de los mismos eventos en películas o novelas, dirigidas a un público amplio y más crítico.

Finalmente es oportuno algún comentario sobre la cuantificación de las tropas asirias y enemigas en las inscripciones conmemorativas[16]. Ya he hecho notar[17] cómo crece el número (se duplica) entre

Asurbanipal II y Salmanasar III. Para el primero contamos la cifra de 50 000 soldados asirios en la expedición al monte Mehru, pero se trata de un caso excepcional (y, por eso, se da el número para mayor gloria del rey), al tratarse de una expedición para talar troncos y no para luchar con el enemigo. Una estimación (basada en los datos sobre el enemigo) sugiere la cifra habitual de 20 000 soldados. Para Salmanasar III tenemos la cifra de 120 000 soldados asirios en la campaña XIV (RIMA 3, n. 102.6: iii 25; 102.10: iii 15-16; 102.16: 88'-89'), pero los adversarios en la batalla de Qarqar eran 60 000 y esta podría ser también la suma de la media de tropas asirias. Evidentemente existen varios problemas: la estimación del número de los enemigos siempre ha sido difícil en la antigüedad, e incluso en época moderna; las celebraciones tienden a aumentar el número de los enemigos; los datos (aunque parezcan precisos) sobre el ejército asirio incluyen probablemente los dedicados al avituallamiento y a reservistas, no solo a los combatientes. Como comparación puede resultar útil recordar[18] las estimaciones para la época romana: durante las guerras contra Aníbal las tropas oscilaban entre 50 000 y 75 000, mientras que en época imperial entre 150 000 y 200 000 (aunque muy variables). Quizás nuestras estimaciones respecto a Asiria deberían rebajarse, pero no demasiado.

13

JURAMENTOS Y VIOLACIONES

māmīt Aššur ikšud ša iḫṭû ina adê ilāni rabūti
(«La maldición de Asur cayó sobre quien había transgredido los pactos jurados [en el nombre] de los grandes dioses»)

En mi estudio sobre el análisis topográfico de los *Anales* de Asurbanipal II hice notar que las estrategias de reacción local ante la llegada del ejército asirio eran distintas si se trataba de reinos o de señoríos o de caudillajes (*chiefdoms*)[1]. La elección posible era doble: oponerse y tratar de resistir o rendirse de inmediato, someterse y pagar tributo. Normalmente, con pocas excepciones, los reinos decidían rendirse, mientras que los señoríos trataban de resistir. Frente a la evidente superioridad militar de Asiria, la elección más racional era ciertamente la rendición, para evitar males mayores (destrucción, muerte, deportación), permaneciendo en ambos casos el daño económico (tributo o saqueo).

Pero ¿por qué resisten los *señoríos*? Posiblemente podemos encontrar un factor en su diferente relación con la autoridad (más resignadas las poblaciones de los reinos, más independientes las tribales). Otro factor posible podría ser la mayor movilidad para encontrar refugio en las montañas de las poblaciones habituadas a la

trashumancia vertical. Pero la razón determinante de la elección está en la posibilidad de cumplir las exigencias asirias. La rendición conlleva dos acciones: el juramento de sumisión y fidelidad al dios Asur y a su representante humano, así como el pago de un tributo adecuado. Los reinos pueden cumplir ambas exigencias: el rey puede jurar, y su juramento obliga al reino entero; los almacenes del palacio real contienen las riquezas necesarias, en lingotes metálicos y en objetos manufacturados. Por el contrario, en regiones de estructura tribal o de «señorío» no hay nadie que pueda jurar en nombre de toda la comunidad. Uno recuerda que el reino hitita, en su relación con los montañeses del Ponto, hacía jurar uno a uno a todos los cabezas de familia[2]; pero el ejército asirio no tenía tiempo ni ganas de adoptar tal procedimiento. Además, no existía un palacio real bien abastecido de bienes apetecibles: a la llegada, por tanto, del amenazador ejército asirio no había ninguna negociación, ninguna exigencia de sumisión (¿a quién podía ser dirigida?), la gente escapaba a la montaña y los asirios interpretaban el intento de desaparecer como signo claro de rebelión. Por eso, perseguían a quienes huían, mataban a todos y se llevaban un botín de ovejas y poco más. La rendición de los supervivientes equivalía a su juramento de sumisión, aunque tardío.

El juramento es determinante tanto a nivel práctico y legal como ideológico. En el nivel legal se puede intentar establecer una relación entre el grado de absolutismo imperial y el grado de unidireccionalidad del juramento. Trataré de explicarme mediante una comparación entre la praxis egipcia del Nuevo Reino y su contemporánea hitita (siglos XVI-XIII). Egipto impone a los vencidos un juramento muy simple y que abarca todo. Deben jurar que «no se rebelarán nunca más contra Su Majestad (el faraón)». Las obligaciones no se enumeran con detalle, lo que implica que son ilimitadas: deberá cumplirse todo lo que el faraón exija. La unilateralidad del juramento resulta evidente; el faraón no jura nada y, en consecuencia —como se ve en los documentos de la práctica, especialmente en las cartas de el-Amarna— no se siente obligado bajo ningún modo respecto a sus vasallos, cuya fidelidad evita

un castigo, pero no conlleva ninguna recompensa positiva. En cambio, los tratados de vasallaje hititas, aunque redactados y emanados unilateralmente por el gran rey, son jurados por ambos contrayentes y, sobre todo, se enumeran en detalle las obligaciones, de modo que no se puede pretender algo que no haya sido mencionado. El principio fundamental es que la fidelidad (*kittu*) del vasallo recibe a cambio la protección (verbo *naṣāru*) por parte de su señor. La relación, por tanto, es desigual pero bidireccional. Y los vasallos palestinos del faraón, habituados a esta relación de reciprocidad, no comprenden que su señor no quiera protegerles, aunque sean fieles. En el mundo asiático existen también los tratados paritarios entre reyes de rango similar; el tratado entre Ramsés II y el hitita Hattushili III es de clara formulación hitita, no teniendo Egipto ninguna tradición o modelo utilizable en este sentido.

Si consideramos los juramentos de sumisión repetidamente mencionados en las inscripciones reales asirias, resultan no solo unidireccionales, sino también sintéticos, absolutos, que abarcan todo. Hay una única excepción, de un juramento que pretendía una meta precisa y limitada:

> Juramento de Asur, mi señor, que hice jurar ante la estatua de Asur, mi señor (en estos términos): Si dais caballos a mis enemigos y adversarios, Adad castigará vuestra tierra con su terrible rayo (Tukulti-Ninurta II, RIMA 2, 172, n. 100.5: 24-25).

pero nos encontramos en el período formativo del imperio, cuando es todavía rara la mención de juramentos de sumisión.

Un cambio decisivo tuvo lugar a mediados del siglo VIII con Asurnirari V y Tiglat-pileser III[3], cuando el juramento toma el nombre de *adû* (solo en plural) de origen arameo. Tenemos el primer pacto de sumisión llegado efectivamente hasta nosotros (*adû* impuesto por Asurnirari a Mati-Ilu de Arpad) y, sobre todo, un incremento sensible de alusiones explícitas a pactos en los textos históricos (Tiglat-pileser). Se consolida una clara distinción entre los pactos sagrados del juramento asirio (precisamente los *adû*) y el pacto impío entre enemigos (*kitru*)[4].

El cuadro ideológico es claro: los «otros» estados pueden establecer pactos con Asiria de tipo *adû*, y estos pactos son valorados positivamente en cuanto juramentos a las divinidades asirias; o pueden hacer pactos entre ellos de tipo *kitru*, y estos se valoran negativamente como un «ponerse de acuerdo» meramente humano, no solo carentes de sanción religiosa, sino incompatibles con ella.

Ambos términos tienen origen arameo, pero al ser asumidos por parte de Asiria, sufrieron una deformación, tanto a nivel denotativo (*adû* pasó del significado etimológico de «alianza» a denotar un «compromiso jurado»; *kitru* de «confederación» a «suministro de material militar») como a nivel connotativo (*adû*, justos, sagrados, eficaces; *kitru*, impío e inconstante). Un ejemplo de *kitru* bastará aquí para reconectar tales veleidosas coaliciones enemigas con el *topos* «uno contra muchos» —los enemigos que por mucho que se coaliguen quedan siempre solos, pues están «sin dios», respecto al rey asirio que aparentemente está solo, pero acompañado de sus dioses, invisibles a ojos vistas, pero eficaces y decisivos—, sea con el *topos* de la ayuda basada en una motivación mercenaria (una «propina» o «concusión») conseguida mediante sacrilegio, respecto al legítimo y sagrado tributo recabado por Asiria. He aquí cómo se imagina la formulación de una exigencia de *kitru* dirigida por Babilonia a Elam:

> (Los babilonios) abrieron el tesoro de Esagila y sacaron plata y oro de Marduk y de Zarpanitu, propiedad del templo de sus dioses. Lo mandaron como propina (*ta'tu*) a Umman-menanu, rey de Elam, alguien que no respeta reglas ni tiene inteligencia, diciendo: «Reúne tu ejército, junta tus fuerzas, ven deprisa a Babilonia, únete a nosotros, seas tú nuestra ayuda/confianza (*tukultu*)». El elamita... aceptó la propina sin reflexionar, reunió su ejército, etc. (RINAP 3/1, n. 22: v 31-41).

Obviamente la ayuda se mostrará ineficaz, el *kitru* se dispersará y sus contrayentes serán vencidos.

En cuanto al pacto de tipo *adû*[5], habríamos podido considerar representativo en su formulación, al menos durante el siglo VIII, el impuesto por Asur-nirari a Mati-Ilu (SAA 2, n. 2), lo que nos habría permitido considerar semejantes los pactos mencionados a menudo en

las inscripciones de Tiglat-pileser III y posteriormente en las de Sargón II. Pero, por desgracia, solo se ha conservado la parte final con las maldiciones contra quien habrá «pecado» contra el juramento, y no nos ha llegado nada de las cláusulas y de los compromisos jurados.

Cuando posteriormente se llega a la fase tardía, a los reinos de Asarhadón y Asurbanipal, los *adû* cuyo texto se ha conservado por entero o por extracto o por citas, son en la mayoría de los casos juramentos de fidelidad dirigidos al público interno, a la corte, a la Guardia de Corps, con ocasión de la designación del heredero del trono. El juramento impuesto al cuerpo de Guardia de los medos (SAA 2, n. 6), con ocasión de la designación de Asurbanipal, se ha conservado íntegro y es muy detallado, con cláusulas peculiares y adaptadas a la ocasión específica a la que hacen referencia y a contrayentes concretos[6]; cláusulas que ciertamente no se pueden trasladar a los pactos impuestos a vasallos o a enemigos vencidos. Entre estos, el único conservado suficientemente es el establecido con la ciudad de Tiro (SAA 2, n. 5), pero que parece atípico, en cuanto que se centra en cuestiones de comercio marítimo y, quizás, porque las divinidades que lo garantizan no son únicamente las asirias, sino también las fenicias. Nos quedan solo algunas líneas del juramento impuesto por Asurbanipal a la tribu árabe de Qedar (SAA 2, n. 10), pero parece pretender evitar un acercamiento de Qedar al anterior rey antiasirio. En resumen, la relativa estandarización fraseológica de las inscripciones reales parece ser un hecho propiamente ideológico, que pretende subsumir juramentos de diferente naturaleza y en circunstancias diversas bajo el concepto general del pacto de sumisión a la voluntad de Asur.

Si, por tanto, el contenido específico de los normales juramentos de sumisión no nos queda claro del todo, lo que sí es cierto es que estaban redactados de modo que la divinidad (Asur en primer lugar, y luego todos los «grandes dioses» asirios) jugaba en ellos un papel no solo de garante, sino —podríamos decir— de contrayente directo. Actuar en contra del juramento era, por tanto, un «pecado», un agravio infligido

no al rey asirio, sino a la divinidad, y el castigo inevitable sería decidido por dios, con el rey y el ejército asirio como ejecutores materiales, en perfecta aplicación del principio básico del rey asirio como «administrador delegado» del dios Asur.

Con todo, esta valencia teológica, más que jurídica o política, del juramento es fruto de una evolución, que resulta evidente en la fórmula usada en las inscripciones reales para notificar las «rebeliones». Es cierto que la ruptura del juramento es motivo para una «guerra justa», y lo es ya en época medioasiria[7], pero durante todo el período hasta el siglo IX la rebelión del enemigo, que desencadena la intervención asiria, se describe en sus modalidades políticas: haber suspendido el pago del tributo, haber hecho causa común con un enemigo, etc. A partir del siglo VIII estas causas políticas siguen siendo las mismas, pero se insertan en el mecanismo del juramento: el enemigo no es culpable de haber realizado actos hostiles, o de haber suspendido el tributo, etc., sino que es culpable de haber roto el juramento que se lo prohibía, juramento pronunciado en nombre de los grandes dioses asirios. Cito solo algunos textos:

> Tutammu, rey de Unqi, pecó (*ḫaṭû*) contra los *adû* de los grandes dioses, y no se preocupó de su vida (Senaquerib, RINAP 1, n. 12: 3'-4').
>
> Mitinti de Ascalón pecó contra los *adû* de los grandes dioses, y se rebeló contra mí (*ibid.*, n. 21; 12'-13').
>
> Kiakki de Shinuhtu olvidó (*mašû*) los *adû* de los grandes dioses y se hizo renuente al no pagar más el tributo (Sargón II, *Ann.* 68-69, en ISKh, 92 y 315).
>
> Pisiri de Karkemish pecó contra los *adû* de los grandes dioses y envió a Mita, rey de Mushki, mensajes hostiles contra Asiria (Id., *Ann.* 72-7 en ISKh, 93 y 316).
>
> (Marduk-apal-iddina) confiando en el mar y en las inundaciones, subvirtió (*abāku*) los *adû* y el juramento de los grandes dioses, suspendió el tributo y pidió ayuda al elamita Humbanigash (Id., *Ann.* 256-258, en ISKh, 136 y 326).

Asarhadón imagina que el rey de Shubria, bajo asedio por no haber extraditado refugiados políticos, cae en la cuenta de ser castigado no

tanto ni solo por el rey asirio cuanto por las divinidades del juramento roto:

> Mis ancianos y consejeros me han transmitido falsedad y mentiras, (por eso) he cometido un gran pecado contra Asur y no he prestado oídos a las palabras del rey, mi señor: no te he devuelto a los asirios, siervos tuyos. (Obrando así) no me he hecho el bien a mí mismo, (porque ahora) el juramento de los grandes dioses que he transgredido, y tu palabra que he ignorado, me han alcanzado. ¡Que se aplaque la ira de tu corazón, ten piedad de mí y cancela mi castigo! (RINAP 4, n. 33: i 20-24).

Existe un texto de Asurbanipal que explica perfectamente este mecanismo lógico, atribuyendo a los árabes un conocimiento «teológico» que ellos ni podían tener, ni menos compartirlo:

> Sobre Uaite con sus tropas, que no habían respetado mi pacto y que habían huido ante las armas de Asur, mi señor, el héroe Erra (dios de la peste) cayó sobre ellos. La carestía les llegó: a causa del hambre comían la carne de sus hijos. Los dioses determinaron contra ellos todas las maldiciones escritas en sus pactos, como un cruel destino. Las crías de camellos y asnos, de bovinos y ovinos, sorbían con sed de mamas secas de leche. La gente de Arabia se preguntaba de este modo: «¿Por qué motivo se ha abatido sobre Arabia una realidad tan cruel?» y (se respondían) así: «¡Porque no hemos observado el juramento hecho a Asur y hemos pecado contra la benevolencia del rey Asurbanipal!» (BIWA, 67-68 y 248: A ix 53-74)[8].

Si durante el primer contacto entre dos contendientes se hace necesario establecer quién de los dos tiene razón y quién está equivocado y, por lo tanto, se recurre a la función de la guerra y de la batalla como ordalía[9], posteriormente, una vez que han alcanzado un pacto jurado, no hay duda ni discusión: quien haya transgredido el juramento hecho a los grandes dioses es obviamente el culpable y será castigado por los dioses, bien sea mediante el instrumento del ejército asirio, bien mediante los acontecimientos naturales previstos en las maldiciones escritas al final del juramento.

Finalmente, la existencia misma de los juramentos es la que consiente la intervención de Asiria, no solo en el caso de rebelión contra el imperio, sino también en caso de disputas (o guerras declaradas) entre dos reinos vasallos[10]. La intervención se acelera, a menudo, por la petición explícita de ayuda por parte de uno de los

contendientes y, en todo caso, ofrece a Asiria un buen motivo para ampliar su control político o territorial: el contendiente vencido será sometido (o, quizás, convertido en provincia) y quien había pedido ayuda entrará en una relación de mayor dependencia y fidelidad.

14

CASTIGAR Y PERDONAR

sittātēšunu ša ḫiṭṭu u gullatu lā išū kabtu nīr
bēlūtīya emidsunuti
(«a los supervivientes, que no tenían culpa ni pecado, impuse el pesado yugo de mi señorío»)

En el texto citado al final del capítulo anterior, la infracción del juramento no había sido castigada por el ejército asirio, sino por un suceso «natural», la peste, evidentemente desencadenada por la divinidad[1]. El caer en la cuenta de un castigo divino a través de causas materiales o accidentales, que a nivel práctico puede también servir para disimular un fracaso militar, a nivel ideológico refuerza la inexorabilidad de la venganza divina: el culpable será castigado de un modo u otro. El tema del castigo divino se relaciona, por tanto, con el de la fuga inútil del enemigo[2]: bien sea que huya al comienzo, para evitar la lucha, bien sea que huya tras la derrota, siempre será alcanzado por el castigo humano (en el primer caso) o divino (en el segundo) para demostrar que es imposible evitar su destino, decidido cuando alocadamente ha tratado de oponerse al proceso de compactación cósmica del mundo.

Pero el texto del que hemos partido es el resultado de un largo proceso evolutivo respecto a la relación entre castigo humano y castigo

divino. Durante la fase formativa, todavía en tiempos de Tiglat-pileser III, no tenemos episodios de un castigo que no sea ejecutado por el rey o sus tropas. Evidentemente existen diversos casos de reyes que se someten de lejos, pues están preocupados por (o simplemente son conscientes de) la amenaza asiria basada en una orden divina y representada por el aura de resplandor aterrador (*pulḫu melammu*). Pero, si se llega a la lucha, el rey enemigo que huye o es alcanzado por los asirios o se libra. Así, en los textos de Salmanasar III tenemos el caso de Ahunu, rey de Bit-Adini, que huye a la otra orilla del Éufrates para refugiarse en «países extranjeros» (*ana mātāte šaniāte*: RIMA 3, 102.2: ii 32-33, pero que más tarde volverá a aparecer y será castigado) y el caso de Aramo, el Urarteo, que se libra, retirándose en altas montañas (*ibid.*, ii 51-52 y paralelos). De modo parecido, entre los textos de Tiglat-pileser III existe el caso de Sarduri, rey de Urartu, que escapa a la montaña (RINAP 1, n. 41: 19'-21') y el de Samsi, reina de Arabia, que huye al desierto (n. 42: 22'-25' y paralelos). En todos estos casos, a nivel ideológico, la connotación implícita, claramente externa, del lugar de refugio hace que el enemigo que lograr huir es como si se autoexcluyera del juego: desaparece, quién sabe dónde, se autoelimina y no se sabrá más de él.

También las distintas comparaciones con animales[3], especialmente en los textos de Tiglat-pileser III y de Sargón II, sirven para ridiculizar al rey enemigo que huye: «como una zorra» (RINAP I, n. 1: ii 53), «como una langosta» (*ibid.*, n. 20: 8-9), «como un lince» (RINAP 3, n. 16: iv 47-48), «como un murciélago» (ISKh, Prunk 125-126; RINAP 3, n. 17: i 20-21 y n. 22: i 18-19), «como un ciempiés» (RINAP 1, n. 8:2), «como un pájaro» (RINAP 1, n. 42: 12'-13'; n. 48: 17'-19'; ISKh: *Ann.* 152-153), «como una acémila» (RINAP 1, n. 48: 26'; n. 49: 19), etc. El detalle frecuente «de noche» sirve para calificarle de bellaco atemorizado (RINAP 1, n. 9: 10'; ISKh, Prunk 126 y otros textos) y la nota «solo» (*ēdiš*) subraya su situación desesperada.

Con Sargón II, junto a casos de reyes enemigos que huyen, pero son alcanzados y capturados (o castigados), de derrotados que huyen y

desaparecen en la nada, se añade una tercera posibilidad: reyes que, aun habiéndose librado de las armas asirias, mueren después de forma misteriosa por intervención divina explícita o implícita. Se trata de pocos casos, pero son significativos. Tenemos el caso llamativo de Ursa, rey de Urartu, que huye derrotado y luego se suicida:

> Ursa de Urartu resultó abatido por el terrible resplandor de Asur, mi señor, y con su propia espada se atravesó el corazón y acabó con su vida, como un cerdo (*Ann.* 164-165, en ISKh, 116-117 y 322; cf. también Prunk 76-77, en ISKh, 215 y 347).

El caso es llamativo porque es totalmente inventado o fruto de una información a la que no se debe hacer caso, ya que Ursa continuó viviendo y actuando. En el caso de Marduk-apal-iddina, desesperado por la nula disposición de Shutruk-Nahhunte, rey de Elam, a prestarle ayuda, se trata únicamente de un intento de suicidio:

> El malvado elamita aceptó el pago, pero temió a mis armas, cambió de opinión y dijo que no vendría. Cuando (Marduk-apal-iddina) escuchó esta respuesta de su (esperado) salvador, se tiró por tierra, se rasgó los vestidos, desenvainó su cuchillo y lloró a lágrima viva (*Ann.* 309-310, en ISKh, 153 y 331).

Tenemos finalmente el caso de Urzana, que huye, pero muere luego en misteriosas circunstancias (se usa la expresión *šadāšu elû/emēdu* «subir a su propia montaña» para significar «desaparecer para siempre, morir»):

> Urzana de Musasir, que había confiado en Ursa, traicionando su servidumbre (asiria)... para salvar la vida escapó solo y se fue a su destino (Prunk 72-74, en ISKh, 214 y 347).

Con Senaquerib, junto a varios episodios de reyes que huyen lejos y desaparecen de la escena, existe también el caso de muerte por venganza divina:

> Kudur-Nahhunte, el elamita, tuvo noticia de la toma de la ciudad y fue presa del pánico, abandonó Madaktu, su capital, y se dirigió a Haydala sobre montañas remotas... Entonces (tras el regreso del ejército asirio a Nínive), por orden de Asur, mi señor, Kudur-Nahhunte, rey de Elam, no duró ni tres meses y murió de modo imprevisto de muerte prematura («no predestinada») (RINAP 3, n. 22: iv 81-v 14; n. 23: iv 72-v 8).

Un caso de castigo divino se señala también con Asarhadón:

> Nabu-zer-kitti-lishir, el rebelde traidor, supo del acercamiento de mis tropas y escapó a Elam como una zorra. Pero, a causa del juramento en nombre de los grandes dioses, que había trasgredido, Asur, Sin, Shamash, Bel y Nabu le impusieron un pesado castigo y lo mataron a espada en medio de Elam (RINAP 4, n. 1: ii 54-57).

Al mismo Asarhadón debemos la más extensa definición del inevitable e implacable castigo asirio y divino de los culpables de rebeldía:

> Quien había huido al mar para salvar su vida, no escapó de mi red y no se salvó. A quien corrió por las empinadas cuestas de remotas montañas, lo capturé como a un pájaro en medio de las montañas y lo até. Hice correr la sangre como una marea por los canales de la montaña. Arranqué a los suteos, que habitan en tiendas y cuya sede es remota, como un violento huracán. No se salvó ni se libró de mi red quien había hecho del mar su fortaleza, ni quien pensaba que las montañas eran su sostén. Por orden de Asur, mi señor, ¿quién puede rivalizar conmigo en realeza? ¿Quién de mis predecesores tuvo nunca un dominio tan vasto como el mío? Desde alta mar mis enemigos dicen: «¿Adónde puede huir la zorra para evitar la luz del sol?» (RINAP 1, n. 1: v 10-25).

Pero la utilización de este tema conoce una auténtica explosión en los textos de Asurbanipal. Tras su primera campaña en Egipto, Tarku (el faraón nubio Taharqa) pierde la razón y huye lejos (en realidad, vuelve a Nubia) (A i 84-87; B i 80-84, en BIWA, 20 y 213; LET 19'-23' en SACT n. 20); pero, a continuación, el terror del arma de Asur le sobreviene y lo hace morir de improviso (A ii 20-22; B ii 7-9, en BIWA, 24 y 214). Durante la tercera campaña, Gige se obliga con juramento y, así, Asur e Ishtar le hacen vencer a los cimmeros; pero después trasgrede el juramento y entonces Asur e Ishtar hacen que sea vencido por los mismos cimmeros (A ii 103-120, en BIWA, 31-32 y 218-219; LET Rev. 19-27, en SAACT n. 20). En la cuarta campaña el manneo Ahsheri es castigado por Ishtar de Arbela: sufre una revuelta por parte de sus súbditos y es asesinado en medio de la calle (A iii 4-9; B iii 82-85, en BIWA, 35 y 221). En la quinta campaña Andaria de Lubdu es asesinado por los filoasirios (B iv 9-17, en BIWA, 37 y 222). En la sexta campaña, en Babilonia, quien se libra de la matanza muere por la peste o el hambre, forzado a comer la carne de sus hijos (A iii 134-135; iv 41-45, 53-63, en BIWA, 41-44 y 233-235; cf. el cuadro más detallado en C viii 105 – ix 23, *ibid.*, 150-152 y 21) y su mismo

hermano infiel Shamash-shum-ukin muere en el incendio de su palacio por voluntad de los grandes dioses asirios (A iv 50-52, en BIWA, 43-44 y 234). La población de Babilonia corre la misma suerte: el dios Sin se aparece en sueños y profetiza:

> A quien trama el mal e inicia hostilidades contra Asurbanipal, rey de Asiria, le reservaré una mala muerte. Con el filo de la espada o con el fuego o el hambre o la peste, destruiré su vida (*Ann.* Iii 122-126, en BIWA, 41 y 233).

La profecía se realizará posteriormente a la letra (cf. *Ann.* iv 53-62, en BIWA, 44 y 235). Respecto a quienes apoyaron a Shamash-shumukin, elamitas y caldeos, los dioses asirios los matarán:

> Urtaku, rey de Elam, que no había observado mi amistad, caminó hacia una muerte prematura, cayó por tierra a causa del dolor, no tuvo acceso a la tierra de los vivos: ese mismo año cerró su alma y murió. Bel-iqisha de Gambulu, que había rechazado el yugo de mi señorío, perdió la vida por la mordedura de una rata. Nabu-shum-eresh, gobernador de Nippur, que no había cumplido el juramento, fue atacado de hidropesía. Marduk-shum-ibni, el general que le había instigado y que había conducido a Urartu a la ruina, Marduk, el rey de los dioses, le propinó un severo castigo: ambos perdieron la vida el mismo año. Pero el corazón airado de Asur no alcanzó todavía la paz respecto a ellos, el ánimo de Ishtar, mi salvadora, no se calmó (B iv 54-71, en BIWA, 96 y 223).

De hecho, también el sucesor de Urartu, Teumman, en la campaña sucesiva sufrió de parálisis facial y de un ataque de locura por directa voluntad divina (B v 11-12, en BIWA, 98 y 224) y al año siguiente, muerto y decapitado Teumman, los dos embajadores elamitas en Nínive, al conocer la trágica suerte de su rey, se volvieron locos y se produjeron heridas (B vi 57-65, en BIWA, 106-107 y 227). Al año siguiente, Indabibi, bajo presión asiria, murió en una conjura interna (C ix 83-84, en BIWA, 155 y 232), mientras que Nabu-bel-shumate (nieto de Marduk-apal-iddina, refugiado en Elam) fue obligado a suicidarse (A vii 28-37, en BIWA, 59 y 243). El último caso elamita es el de Umman-Haldash: fueron Asur e Ishtar quienes desencadenaron contra él la revuelta popular que le obligó a refugiarse en la montaña: pero allí sería el rey asirio quien lo capturara (A x 6-16, en BIWA, 70-71 y 249). Finalmente, los árabes escapan de las armas asirias para morir de hambre, sed o peste (A ix 33-38 y 53-58, en BIWA, 66-67 y

248). Existe también una lista de las divinidades que han intervenido para destruir a los enemigos; en ella Erra, que acarrea la peste, aparece junto al guerrero Ninurta (A ix 75-89, en BIWA, 68 y 248-249). En el culmen de esta orgía de castigos divinos es donde se coloca el texto del que hemos partido, en el que se imagina que los árabes son conscientes de que los dioses asirios castigan a quienes trasgreden su juramento no solo mediante la intervención de las tropas asirias, sino también mediante enfermedades, peste, hambre, accesos de locura, muertes prematuras.

Esta imprevista extensión de los castigos divinos no se puede reducir a algo retórico; creo que hay que entenderla como indicio de una potencia en regresión, una premonición del colapso inminente o, al menos, como un hábito del anciano rey, que prefiere que sean los dioses quienes actúen por él.

En cierto modo, paralelo al dilema entre castigo humano y divino, directo o indirecto, está el dilema entre castigo y perdón[4], que va unido a la fama de crueldad de los asirios, fama debida no tanto a una tasa de ferocidad mayor que la de sus contemporáneos (por no hablar de ciertos episodios modernos) cuanto a su constante y vistosa celebración de la propia crueldad[5]. La complejidad de las relaciones políticas en juego para construir un imperio, así como exige que a la fase de destrucción siga la de la reconstrucción y a la eliminación de los reyes locales siga la instalación de gobernadores asirios, así también consiente que al castigo se una el perdón. Desde el punto de vista de la eficacia política, hay que eliminar y renovar la clase política, pero la población común debe continuar trabajando para el nuevo señor imperial, como lo hacía antes para el rey local. Desde el punto de vista del efecto comunicativo, el rey asirio, que durante la lucha y la conquista se había caracterizado por su ferocidad implacable, una vez conseguida la victoria se puede presentar, mediante el perdón, como benévolo «buen pastor». Los vencidos deberían alegrarse por haber sido vencidos, ya que así han sido admitidos a formar parte de un imperio basado sobre la relación directa con dios, y gestionado con

eficacia y humanidad. La dosis es difícil: el mero castigo haría más difícil la fase de reconstrucción y, obviamente, el sistemático perdón inutilizaría cualquier victoria. A nosotros hoy en día nos parece evidente que habría que distinguir entre culpables, para ser castigados, y no culpables, para ser perdonados; en la práctica, entre una élite (el rey y la corte, la clase dirigente), responsable de la política de oposición, así como las tropas que han combatido (su brazo armado), y una población civil que se considera irresponsable. Pero una tal distinción no resulta evidente de inmediato; parece, más bien, fruto de una evolución.

Durante el período que va del siglo XII al IX no se habla nunca de perdón, ni de responsabilidades diferenciadas. Es verdad que Tiglat-pileser I dice repetidas veces que tuvo piedad de los vencidos y de haberles perdonado la vida (RIMA 2, n. 87.1: iv 27-28, v 10-11, v 36-37, vi 24-26, vi 78-79), pero se trata de piedad tras un acto de sumisión espontánea (si no, ¿qué sentido tendría someterse si después se le castiga?). En un caso el rey declara haber dejado libre a un rey vencido, tras haberle capturado y conducido a Asur, para que proclamara la gloria de Asiria (n. 87.1: v 22-29). A comienzos del siglo IX tenemos los casos de Adad-nirari II, que deja «habitar en sedes pacíficas» a soldados que sobrevivieron a sus armas (RIMA 2, n. 99.1: 17-19) y de Tukulti-Ninurta II que permite seguir viviendo al hijo del rey vencido (RIMA 2, n. 100.5: 18-19). Pero, más tarde, el implacable Asurbanipal II tal vez haya evitado la muerte de la gente común, pero sin gloriarse de ello (en RIME 2, n. 101.1: ii 99 «perdona la vida», pero a quien se ha rendido sin ofrecer resistencia; cf. también *ibid.*, iii 56), mientras que en otros casos parece que la matanza fue total, fue exterminada la población entera, incluidos mujeres y niños. Algunos textos muestran una auténtica estrategia de terror[6], aunque el énfasis se pone en el castigo ejemplar de los culpables:

> Me acerqué a Suru, la ciudad de Bit-Halupe. El terrible resplandor (*pulḫu melammu*) de Asur, mi señor, le dominó. Los ancianos de la ciudad salieron a mi encuentro para salvar sus vidas, se sometieron y me dijeron: «Si quieres, ¡mátanos! Si quieres, ¡déjanos! Haz lo

que quieras». Yo capturé a Ahiyababa, hijo de nadie, que habían hecho venir de Bit-Adini. Con mi valor y la furia de mis armas asedié la ciudad. Fueron apresados y conducidos a mi presencia todos los soldados culpables. Envié mis nobles a su palacio y a sus templos y me llevé oro, plata... Les impuse a Azi-ilu como gobernador sobre ellos. Erigí una pirámide frente a la puerta de la ciudad; despellejé a todos los ancianos que se habían rebelado y extendí sus pieles sobre la pirámide; a algunos los metí en la pirámide, a otros los empalé encima y a otros los empalé en torno a ella. Despellejé bastantes por todo el país y extendí su piel por los muros. Golpeé la piel de los eunucos del rey, culpables. Conduje a Nínive a Ahiyababa, lo desollé y extendí su piel por las murallas de Nínive (RIMA 2, n. 101.1: i 80-95).

Se describen también detalladamente casos parecidos en Kinabu y Damdammusa (*ibid.*, i 107-ii 1), en Dirru (ii 107-110), de nuevo en Damdammusa (iii 105-113) y más brevemente en muchas otras localidades. Salmanasar III se gloría expresamente del «no perdón» (RIMA 3, n. 102.5: v 3).

El hecho es que durante toda la época de reconquista —hasta Asurbanipal II— y la posterior de sumisión indirecta (Salmanasar III), prevalece claramente el aspecto destructor frente al de reconstrucción, la estrategia del terror frente a la de benevolencia. Solo se conocen un par de casos de perdón por parte de Tiglat-pileser I, uno relativo a los supervivientes de una matanza (RIMA 2, n. 87.1: iv 28) y el otro respecto a los reyes de Nairi, liberados ante Shamash (el dios de la justicia y garante del juramento), para ser obligados a un pacto de sumisión y al pago de un tributo (*ibid.*, v 8-21).

A mediados del siglo VIII, tras la conquista y la anexión de nuevas provincias, se produce un cambio, que primero es de hecho, para convertirse después en ideológico. Con Tiglat-pileser III el uso masivo de deportaciones cruzadas, explícitamente declarado en varios textos (véanse también las listas cuantificadas en RINAP 1, n. 14 y n. 26), implica que la población dejada con vida es deportada. No se gloría de ser generoso, sino de haber conseguido recursos. Un caso que difícilmente podemos considerar como «perdón parcial» contempla a los dirigentes empalados y a los soldados enviados a su país con las manos amputadas (n. 7: 7). Respecto a los reyes, Samsi de Arabia

«queda en libertad» para que alabe la potencia asiria (n. 53: 17), sin mención de un acto de piedad o de perdón.

Con Sargón II se cuenta con un par de casos relativos al tema del perdón. En el primer caso el perdón se explicita, pero se trata de un rey:

> Ulusunu el Manneo, en medio de (sus) grandiosas montañas, oyó de las empresas que yo había llevado a cabo y voló como pájaro a besarme los pies. Yo olvidé sus innumerables pecados, pasé por alto sus culpas, tuve piedad y lo restablecí en su trono real (Prunk, 50-51, en ISKh 206 y 346; más breve en *Ann.* 88-89).

El otro caso trata del reino de Gurgum, y pone en contraste el castigo infligido a los gobernantes y el trato benévolo a la población, a la que se deja en libertad, encomendada a un gobernador y contada como asiria (Prunk, 83-89, en ISKh, 217-218 y 348; también en *Ann.* 239-241). No se menciona explícitamente el perdón, que va implícito, y la distinción entre responsables y no responsables queda también implícita, aunque resulta evidente, no tanto con base en su generosidad cuanto a su conveniencia. Finalmente tenemos el caso de la estela de Hama[7], en la que se dice explícitamente que «6300 asirios culpables» son «perdonados» para ser deportados y ubicados precisamente en el territorio de Hama.

Con Senaquerib, al tiempo que continúan las deportaciones cruzadas, ocurre por primera vez la distinción entre gobernantes, súbditos culpables, súbditos inocentes, recibiendo cada cual un trato diferente:

> Puse asedio, conquisté y saqueé Elteke y Tamna. Me acerqué a Ekron, maté a sus gobernantes y nobles que habían cometido pecado (*ḫīṭu*) y expuse sus cadáveres en torres alrededor de la ciudad. Consideré como botín a los ciudadanos autores de culpas (*arnu*) y crímenes (*gillatu*). Ordené que el resto, que no eran culpables de pecados o crímenes, que no tenían culpa alguna, fueran puestos en libertad (RINAP 3, n. 4: 46-47 y textos paralelos).

En otro caso, el de Illubra (nos encontramos en Cilicia) y su capital Kirua, se da de hecho un tratamiento diferenciado, pero la valoración de la responsabilidad queda implícita: Kirua es desollado vivo, los

habitantes que le apoyaron son deportados, mientras que el resto de la ciudad (implícitamente inocentes) es organizado de nuevo (n. 17: iv 82-91).

Con los dos últimos reyes, Asarhadón y Asurbanipal, es cuando se multiplican los casos de perdón; pero se aplican corrientemente a los reyes y no a las poblaciones. El hecho es que el proceso de provincialización se había casi agotado con Senaquerib, y los últimos reyes asirios tenían que vérselas con reinos marginales al imperio, con los que interesaba mantener buenas relaciones.

Así, Asarhadón tiene compasión (*rēmu rašû*: RINAP 4, n. 1: iii 79; n. 2: iii 46) de Bel-iqisha, jefe de Gambulu en las ciénagas del sur, y lo fortifica como barrera contra Elam. Tiene compasión de Haza-El, rey de los árabes en Adummatu, actual Dumat al-Jandal en pleno desierto (n. 1: iv 9 y paralelos) y le devuelve las estatuas de sus dioses. Tiene compasión de Layale, jefe árabe oriental (n. 1: iv 76 y paralelos), a quien confía la región de Bazu. La distinción entre culpables y no culpables se insinúa a propósito de Hilakku (Cilicia Áspera), que Asarhadón intenta transformar en provincia (aunque el intento fracasará):

> Pisoteé los pueblos de Hilakku, montañeses, habitantes de colosales montañas, confinantes con Tabal, malvados hititas que habían puesto su confianza en sus enormes montañas y desde la antigüedad nunca se habían sometido al yugo. Los rodeé, conquisté, saqueé, destruí y quemé 21 de sus ciudades fortificadas y pueblos circundantes: al resto de ellos (los supervivientes), no culpables de pecado o crimen alguno, les impuse el pesado yugo de mi señorío (RINAP 4, n. 1: iii 47-55; n. 3: ii 18'-26').

Debemos, al menos, aludir a la expresión *aḫulap*, de etimología dudosa, que expresa la petición o el deseo de conceder compasión, finalizar el castigo: algo como «¡Basta, por piedad!». La expresión se pone tanto en boca del rey que concede compasión como en un texto de Sargón II:

> Tuve compasión de ellos, acogí su petición, escuché sus súplicas y les dije: *ia̯ḫulap!* (TCL III 59, en Mayer, 1983, 73)

como en boca del enemigo extenuado que suplica compasión, como sucede en la petición que el rey de Shubria dirige a Asarhadón:

> Con ruego, súplica, acto de sumisión, arrodillado en los muros de su ciudad, sollozó con amargura «¡Ay de mí!», con los brazos levantados invocó mi señorío, pidiendo repetidas veces «*aḫulap*» al heroísmo de Asur, mi señor, y a la gloria de mi heroísmo (RINAP 4, n. 33: i 5-7).

En cierto modo nos hace recordar las invocaciones cristianas *Kyrie/Christe eleyson* o la hebrea *hosanna* (originalmente *hôšî`ah-na* «sálvanos»), obviamente dirigidas a la divinidad.

Me gustaría recordar también dos casos atípicos. En la *Carta a Asur* (n. 33) el rey de Shubria intenta atribuir la culpa de la resistencia a las indicaciones falsas de sus ancianos y consejeros (i 20) para intentar desviar sobre ellos el mecanismo del castigo, salvándose a sí mismo al menos en parte (culpable, de todos modos, de haberles escuchado a ellos y no al rey asirio). Pero Asarhadón no acepta la excusa. En el segundo caso nos encontramos en Babilonia, que había sido destruida por Senaquerib y que Asarhadón había decidido reconstruir: asoma aquí el problema del perdón, aunque atribuido al dios Marduk que, primero, airado contra los babilonios por sus culpas, había permitido su destrucción; pero posteriormente, ya calmado con el paso de los años, perdona y consiente su reconstrucción, abreviando el período de castigo de setenta a once años, mediante una simple inversión de los signos gráficos (n. 104: i 34-ii 9). El mecanismo «teológico» pretende claramente librar a Senaquerib de toda culpa posible y justificar el cambio (más aún, el vuelco total) de la política asiria respecto a Babilonia.

También Asurbanipal usa del perdón para contactos exteriores al imperio. Al final de la primera campaña en Egipto, perdona a Necao y lo repone en el trono de Sais:

> Me trajeron vivos a Nínive a los 20 reyes que habían tramado acciones hostiles contra el ejército asirio. Tuve compasión (*rēmu rašû*) de Necao, (aun) que era uno de ellos, les perdoné la vida [¿mató, por tanto, a los demás?] y les impuse un juramento más pesado que el precedente... Lo repuse en su sede, en Sais, en donde mi padre ya lo había instalado

como rey, y confié Hathrib a su hijo Nabu-shezibanni. Demostré una bondad (*ṭabtu*) todavía mayor que la de mi padre (A, ii 5-19, en BIWA, 23-24 y 214; cf. también LET 55'-67', en SAACT 10, n. 20).

En la tercera campaña, en el Levante, siempre Asurbanipal tuvo compasión de Baal, rey de Tiro, y le devolvió a su hijo (B ii 59-61, *ibid.*, 28 y 216); después se mostró benévolo con Azi-Baal (hijo del difunto Yakinlu) y le confirmó como rey de Arwad (B ii 88-89, *ibid.*, 30 y 217). En la cuarta campaña, tras la revuelta popular contra el asirio Ahsheri, el rey asirio tiene compasión del hijo y le consiente reinar (A iii 20 y B iii 95, *ibid.*, 36 y 221). En el tormentoso asunto elamita, al final de la sexta campaña, Asurbanipal perdona a Tammaritu, ahora suplicante, pero antes culpable de varias traiciones:

Yo, Asurbanipal, de gran corazón y que no guarda rencor, que perdona los pecados (*ḫiṭāte*), tuve compasión (*rēmu rašû*) de Tammaritu, les consentí a él y a la descendencia de su casa paterna vivir en mi palacio (A iv 37-40, *ibid.*, 43 y 234).

En el episodio árabe, el rey asirio tiene compasión de Abiyate, que había participado en la rebelión de Shamash-shum-ukin, y lo instaló como rey en lugar del salvaje rebelde Wayate (A viii 44-47, *ibid.*, 63 y 246). Posteriormente Abyate volverá a traicionar y acabará mal.

A diferencia, por tanto, de la fase de provincialización, en la fase final del imperio asirio los conceptos de «compasión» y de «perdón» se repiten de modo explícito, pero parece que pierden su conexión con el concepto de responsabilidad. Se concede perdón a los culpables por motivos de conveniencia política y (de nuevo) como síntoma de dificultad para mantener unido un imperio que, quizás, ya había superado la dimensión que la tecnología de la época consentía.

Mucho más rigurosa parece la distinción lógica y teológica entre culpables que castigar e inocentes (o sometidos) que perdonar y dejar vivos, que emergerá en época axial y posterior. Se puede pensar —con las evidentes diferencias entre los casos— en la regla aqueménida, relacionada con la lucha entre el bien y el mal, la verdad y la mentira: «a quien colabora, yo le recompenso según su colaboración; a quien se opone, yo lo castigo según el daño (que ha provocado)» (DNb § 2c)[8].

Piénsese, como contrapunto, en el criterio de Augusto enunciado tanto en las *Res Gestae*:

> *Bella terra et mari civilia externaque toto in orbe terrarum saepe gessi victorque omnibus venium petentibus peperci. Externas gentes quibus tuto ignisci potuit conservare quam excidere malui* (§ 3.1-2, en Arena, 2014, 25).
>
> A menudo mantuve guerras por tierra y por mar, civiles y externas y, una vez victorioso, perdoné a todos los que pedían clemencia. A los extranjeros a quienes pude indultar sin perder seguridad, preferí conservar en vida antes que matarlos.

como en la *Eneida*:

> *tu regere imperio populos Romane memento. (Hae tibi erunt artes) pacique imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos* (VI 851-853).
>
> recuerda que debes gobernar los pueblos con la autoridad romana. (Estas serán tus habilidades) y el estilo de imponer la paz: perdona a los sometidos y vence a los soberbios.

Piénsese también en la sura del Corán (9,5) que prescribe exterminar a los infieles, pero perdonar a quien se arrepiente y adopta una conducta más piadosa[9].

Finalmente, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que entre los frecuentísimos y brutales castigos asirios (enemigos decapitados, empalados, desollados)[10] no aparece nunca el estupro de las mujeres de los vencidos, acción trágicamente frecuentísima desde la antigüedad hasta nuestros días[11]. Existe una censura evidente en todo lo relativo al sexo; las mujeres habrán sido violadas, pero no es algo de lo que conviene vanagloriarse. A menos que la expresión «quemé (vivos) a sus muchachos y muchachas» (frecuente en Asurbanipal II, RIMA 2, n. 101.1: i 109, i 118-ii 1, ii 19, etc.) no esconda y censure tales comportamientos. Incluso el «botín» de mujeres queda sublimado frecuentemente como relación matrimonial; ciertamente desigual, de harén (cf. cap. 6).

15

DESTRUIR PARA RECONSTRUIR

šuddû u šūšubu
(«destruir y repoblar»)

Hay dos expresiones de Asarhadón, ambas admirables por la concisión, que podríamos definir como dignas de Tácito. La primera es: «antes de él (o ante él) una ciudad; después de él (o tras él) un montón de ruinas» (*panuššu ālumma arkišu tillu*, en RINAP 4, n. 98: Rev. 13)[1], que indica el avance implacable del ejército asirio, la destrucción total de los asentamientos con las recurrentes y típicas expresiones: *ana tilli u karmi turru*, «reducir a un montón de ruinas» (en la que *tillu* es el *tell*, la típica colina estratificada de escombros) o también *ana til abūbi abatu/saḫāpu/sāpanu*, «destruir/deshacer/aplanar como colinas (que quedan tras el paso) de la inundación», en la que *abūbu* es la inundación y también el diluvio universal, convertido en mito de las habituales inundaciones mesopotámicas. La segunda expresión (que he puesto en el título del capítulo) forma parte de las premisas al comienzo de las narraciones de las campañas militares, y dice: «Asur, padre de los dioses, me dio (facultad, poder para) destruir y (re)poblar», se entiende las ciudades enemigas, vencidas y conquistadas por él (RINAP 4, n. 1: ii 30-31).

La primera expresión es emblemática de la destrucción pura y simple; la segunda es emblemática de la destrucción, seguida de la reconstrucción, por lo tanto, del principio imperial de cancelar el mundo hostil y caótico precedente para poder construir definitivamente en su lugar un mundo pacífico y ordenado. Por eso, no sorprende que la primera atraviese todo el corpus de inscripciones reales asirias, mientras que la segunda es típica del período de anexión y provincialización (la fase desde Tiglat-pileser III hasta Sargón II y Senaquerib).

No hace falta citar aquí, ni siquiera a modo de ejemplo, los textos que hacen mención de ciudades destruidas: son centenares. Sin embargo, vale la pena notar aquellos en los que la destrucción se cita explícitamente como eterna, sobre la base de la acción simbólica de sembrar encima yerbajos o, mejor, sal (*kudimmu*). Comienzan a partir de la edad medioasiria:

> Conquisté, incendié, destruí la ciudad de Irridu y las poblaciones que la rodean, y sembré en ellas sal (Adad-nirari I, RIMA I, n. 76.3: 49-51).

> La ciudad de Arina... conquisté y destruí, sembré encima sal, tomé tierra y con ella hice un túmulo en la puerta de Asur para días futuros (es decir, para futura memoria) (Salmanasar I, *ibid.*, n. 77.1: 50-53).

Tiglat-pileser I explicita la prohibición de reconstruir una ciudad arrasada, inscribiendo la orden para futura memoria:

> Ordené hacer cerrojos de bronce e inscribí en ellos la ocupación de los países que yo había conquistado por orden de Asur, mi señor, y (la disposición) de no volver a ocupar más esa ciudad y de no reconstruir sus murallas. En su lugar construí un edificio de ladrillos cocidos y puse dentro los cerrojos de bronce (RIMA 2, n. 87.1: vi 15-21).

En la fase madura y final del imperio decretos similares de destrucción total y definitiva se mencionan solo en dos casos de gran importancia política y cultural: la destrucción de Babilonia por Senaquerib y la destrucción de Susa por Asurbanipal:

> Destruí, devasté e incendié la ciudad (Babilonia) y sus edificios hasta los cimientos. Quité los ladrillos y toda la tierra del muro interior y del externo, de los templos, de los *ziqqurat*, y los tiré al Arahtu. Excavé canales en el centro de la ciudad y allané el lugar con

agua. Destruí hasta el perímetro de sus cimientos, la destruí más que el diluvio. Para que en el futuro no fuera reconocible el lugar de la ciudad y de sus templos la disolví en agua, la eliminé, la transformé en una ciénaga (Senaquerib, RINAP 3/2, n. 223: 50-54).

Destruí los santuarios de Elam como si no hubieran existido, reduje a sus dioses y diosas a fantasmas... Destruí, devasté y expuse al sol los sepulcros de sus reyes antiguos y recientes, que no habían temido a Asur ni a Ishtar, mis señores, y que habían molestado a mis antepasados reyes. Llevé sus huesos a Asiria, privé sus sombras de reposo, de ofrendas funerarias y de libaciones de agua. Durante dos meses (de marcha) devasté las provincias de Elam, sembré en ellas sal y yerbajos... Transporté a Asiria la tierra de Susa, Madaktu y Haltemash, lo que quedaba de ellas... Borré de sus campos el murmullo de las personas, las pisadas de bovinos y ovinos, los gritos de alegría. Puse en su lugar animales salvajes, gacelas y todo género de animales de la llanura, acostumbrados a pastos verdes (Asurbanipal, Prisma A: vi 62-102; Prisma F: v 42-71, en BIWA, 55-56 y 241-242).

La fiereza, superior a los niveles habituales, que se aplica en estos casos de gran prestigio es fruto de conflictos prolongados, de continuas y terribles guerras de resultado incierto, hasta que la victoria definitiva recobra el tono de «solución final», sin posibilidad de dejar espacio a una fase de reconstrucción. Recuerda el bíblico *ḥerem*[2], o la destrucción total y perpetua decretada por Roma contra las ruinas de su eterna rival, Cartago, arrasada el año 146 a.C. y declarada inhabitable para siempre (aunque posteriormente fuese reconstruida). Nótese que incluso la destrucción de los cultivos hortícolas, procedimiento habitual con finalidad punitiva e intimidatoria[3], se sublima simbólicamente con la destrucción del bosque sagrado de Susa[4].

Pero, aparte de estos dos casos excepcionales por su importancia y valor ideal, el asunto parece claro: durante todo el período «formativo» y hasta Salmanasar III incluido, a la destrucción no la sigue la reconstrucción. Y un par de excepciones entre los textos de Asurbanipal II son solo aparentes: el rey reconstruye Atlila y otras ciudades, no después de haberlas destruido, sino porque las encontró abandonadas:

En aquel tiempo, en el país de Zamua la ciudad de Atlila, conquistada por Sibir, rey de Karduniash, había quedado en ruinas, reducida a un montón de escombros. Asurbanipal, rey de asiria, la reconstruyó de nuevo: construyó una muralla alrededor, puso los cimientos de un palacio como mi residencia real, lo decoré con mayor lujo que nunca,

recogí en su interior grano y paja del territorio y la llamé Dur-Asur (RIMA 2, n. 101.1: 84-86).

Reconstruí de nuevo ciudades abandonadas, que en tiempo de mis padres habían sido reducidas a un montón de escombros, y las repoblé con bastante gente. Reconstruí viejos palacios por todo el país, los decoré con lujo y recogí en su interior grano y paja (RIMA 2, n. 101.30: 78-84).

Todavía nos encontramos en la óptica de la reconquista, de la recuperación de posiciones perdidas, de reordenar el territorio interno, y la expresión *ana eššūti aṣbat*, «reconstruí de nuevo», es típica de esta fase. El auténtico cambio se produce, de modo excepcional, solo en tiempos de Tiglat-pileser III:

Yo puse asedio, conquisté y saqueé la ciudad de Kitpatia de Bit-Abadani... Reconstruí la ciudad de Nikur, con los pueblos circundantes, hice habitar en ella gentes de los países que yo había conquistado e instalé como gobernador sobre ellos a un eunuco mío (RINAP 1, n. 7: 3-6).

y posteriormente varias veces con Sargón II:

Recuperé (*utēr*) Samaria y la hice más grande, introduje en ella gentes de los países que yo había conquistado, instalé a un eunuco mío como gobernador sobre ellas, y les impuse tasas y tributos como a los asirios (*Ann.* 16-17, en ISKh, 88 y 314).

Kisheshlu, Kindau, Anzaria y Bit-Gabaya, que yo había asediado y conquistado, reconstruí de nuevo (*ana eššūti ēpuš*) y las llamé Kar-Nabu, Kar-Sin, Kar-Adad y Kar-Ishtar (*Ann.* 113-114, en ISKh, 108 y 319; también en Prunk 64-65 con *utēr-ma ana eššūti aṣbat*, «recuperé y reconstruí» de nuevo).

Reconstruí (*ana eššūti aṣbat*) Til-Garimmu, introduje en ella gente que yo había capturado. Organicé el entero país de Kammanu, lo conté como confiado a un eunuco mío, les impuse levas y trabajos forzados como en Gunzinanu (*Ann.* 213-216, en ISKh, 127 y 324).

Destrocé como tras una tormenta las fortalezas de Samuna y Bab-Diri, que el elamita Shutur-Nahhundi había anexionado al país de Yatburu... Reconstruí de nuevo (*ana eššūti aṣbat*) Samuna, cambié su nombre llamándola Enliliqisha (*Ann.* 295-298, en ISKh 150-151 y 330).

Con la anuencia de Asur, Nabu y Marduk, atravesé el Éufrates con todo mi ejército y me dirigí a Dur-Ladinna en el país de Bit-Dakkuri. Restauré (*ana eššūti ušēpiš*) Dur-Ladinna, que estaba abandonada, e instalé en ella guerreros de batalla (*Ann.* 304-305, en ISKh, 152 y 331).

Reconstruí de nuevo (*ana eššūti aṣbat*) esa ciudad (Melid). Instalé en ella gente de Bit-Yakini, que yo había capturado. Instalé a un eunuco mío como gobernador sobre ellos (*Ann.* 408-410, en ISKh, 178-179 y 338; Melid había sido destruida «como un vaso de barro» *karpāniš aḫpī, Ann.* 209, en ISKh 126 y 324).

Puse asedio y conquisté Harhar... Reconstruí de nuevo (*ana eššūti aṣbat*). Establecí en ella gentes de los países que había conquistado. Establecí un eunuco mío como gobernador sobre ellos. La llamé Kar-Sharrukin. Volví a poner en ella el emblema de Asur, mi señor, y erigí mi imagen real (Prunk, 61-63, en ISKh, 210-211 y 346).

El tema continúa ocasionalmente en tiempos de Senaquerib y Asarhadón:

Puse asedio y conquisté su ciudad fortificada, Bit-Kizilmah. Deporté gente, viejos y jóvenes, caballos, mulos, asnos, bovinos y ovinos, considerándolos como botín. Destruí, devasté innumerables ciudades menores, reduciéndolas a montones de escombros... Transformé esa ciudad de Bit-Kizilmah en una fortaleza, reforcé sus muros alrededor como nunca antes. Hice habitar en ella gentes de los países que había conquistado (RINAP 3, n. 2: 22-24).

Asur, padre de los dioses, puso en mi mano (el poder, la facultad de) abatir (la ciudad) y de repoblarla y (así) ensanchar el territorio asirio (RINAP 4, n. 1: ii 30-31).

Sidón, su fortaleza, situada en medio al mar, arrasé como un diluvio (*abūbiš*), eliminé casas y murallas y las arrojé al mar, hice desaparecer incluso el lugar en el que se encontraba... Reuní a los reyes de Hatti y de la costa, todos ellos, y les hice construir una ciudad en otro lugar y la llamé Kar-Asarhadón. Hice habitar en ella (gente de) GN_{1-16}, poblaciones cercanas a Sidón, lugares de pastos y regadíos, capturadas por mí con la ayuda de Asur, mi señor, así como a gente capturada por mi arco en las montañas y en el mar, y las conduje al interior del territorio asirio (*ana miṣir māt Aššur utēr*) (RINAP 4, n. 1: ii 68-69, ii 80-iii 11).

Se habrá notado que la reconstrucción «de nuevo» (*ana eššūte ṣabātu* y semejantes) normalmente va acompañada de una repoblación según el mecanismo de las deportaciones cruzadas (cf. cap. 19) y del establecimiento de un gobernador; menos habitualmente de la construcción de un palacio y de la erección de monumentos simbólicos y conmemorativos, es decir, de todos los elementos que configuran el establecimiento de una nueva provincia (como veremos en el cap. 18) o la integración en una provincia ya existente.

La lógica conexión entre la fase de destrucción y de reconstrucción, a menudo, queda implícita o no subrayada: los casos mencionados más

arriba son solo una minoría. La conexión es subliminar: en un estudio previo[5] he subrayado cómo las acciones positivas (reconstrucción y repoblación) se celebran no tan a menudo como las negativas (destrucción), pero su mención es bastante más frecuente cuando precedentemente se ha mencionado la fase destructiva. Así, la mención de los deportados que se introducen está presente en el 38,6 % de los textos relativos a la constitución de una provincia, pero sube a 73,7 % (casi se dobla) si va precedida por la mención de deportados que salen. También el porcentaje de la construcción de palacios (y otros edificios) se dobla: 32,5 % en el conjunto de los textos relativos, pero 60 %, si va precedida por la mención de la destrucción del palacio real local.

Se supone que, al concluir las matanzas y la destrucción, el proceso de repoblación debía producir un estado de paz y de prosperidad para todos. Por desgracia, el efecto de la fase destructora es bastante más incisivo que el de la fase de reconstrucción, tanto en términos materiales como de comunicación. Obviamente la fase de destrucción afecta a la población local, mientras que la reconstrucción se entiende y se realiza en interés del imperio. En Asiria no se conserva una voz «de los vencidos», como la famosa del jefe de los británicos, mencionada por Tácito (*Agricola* 30, 4): «donde hacen un desierto, lo llaman paz» (*ubi solitudine faciunt, pacem appellant*); tampoco un voz equivalente a la desencantada del historiador romano (*ibid.*, 21, 2): «los ingenuos llamaban civilización lo que era parte de la esclavitud» (*apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset*). Solo nos queda el alarde de la propaganda asiria, por ejemplo, el de Sargón a propósito de la suerte de Melid y de su territorio:

> Conquisté Kammanu por completo, pulvericé Melid, su ciudad real, como un vaso de barro, consideré a todos sus habitantes como un rebaño de ovejas... Reconstruí de nuevo Til-Garimmu, la repoblé con gente capturada por mí. Organicé completamente Kammanu, les impuse servicios y trabajos forzados como a Gunzinanu. Construí alrededor diez fortalezas e hice habitar en ellas a la gente en paz (*šubāt neḫti*) (*Ann.* 208-209, 213-217, en ISKh, 126-127 y 324).

En el caso asirio, por tanto, la eficacia de la destrucción prevalece en la realidad sobre la de la reconstrucción, y la entidad de las matanzas supera en mucho a la repoblación[6]. Por lo demás, basta tomar en consideración la pérdida de deportados durante el viaje para caer en la cuenta de la diferencia numérica (estadística) entre deportados de salida y de entrada, sin contar las matanzas. En esto no hay punto de comparación con los «paisajes imperiales» de tantos imperios, desde el romano hasta los modernos, sea en el ámbito rural (desde las centuriaciones romanas, hasta las plantaciones y monocultivos coloniales), sea en el urbano (nuevas construcciones y monumentos). El «paisaje del poder» asirio[7] afecta, sobre todo, a las provincias internas, es decir, al núcleo original asirio: la capital (ampliación y construcción de monumentos), el terreno dedicado a la agricultura (trabajos de canalización y riego; cf. cap. 17). El comportamiento asirio sería, como mucho, comparable al comportamiento de los aztecas, que utilizan los frutos de la expansión imperial (tributo y mano de obra) para configurar en el país central un «paisaje imperial» —hecho de templos, pero también de cultivos intensivos gracias a un sistema de canalización—.

Resulta también interesante confrontar el proceso de destrucción y de reconstrucción de las ciudades enemigas con el de las ciudades propias. Para las ciudades asirias, el estado de ruina es fruto del deterioro, del descuido, del simple paso del tiempo, mientras que su reconstrucción es el asunto obvio del que jactarse, como intervención necesaria[8]. Por el contrario, para las ciudades enemigas, el principal motivo de orgullo es su ruina, como consecuencia de la intervención asiria, mientras que la reconstrucción es selectiva (si no ocasional) y efectuada con la intención de conseguir efectos prácticos (administrativos y económicos).

Merece un pensamiento especial el caso de Babilonia[9]. La ciudad fue destruida por Senaquerib de tal modo que (a su parecer) no quedara huella ni material ni simbólica de ella (RINAP 3, n 168: 36-47, y el n. 223: 50-54, citado más arriba). El hecho de que Marduk

hubiera abandonado a Babilonia (en la tradición mesopotámica ninguna ciudad podía ser asolada si no hubiera sido abandonada a su destino por el dios de la ciudad) es responsabilidad que se atribuye a los mismos babilonios, que habían usado el tesoro del Esagila para «comprar» la ayuda militar del rey de Elam. Es evidente que técnicamente es imposible borrar del mapa una ciudad en los términos utilizados por Senaquerib[10], pero aquí no examinamos la realidad, sino su elaboración ideológica, que es bastante drástica. Pero, inmediatamente después de la muerte de Senaquerib (asesinado por uno de sus hijos), Asarhadón decretó que Babilonia fuese reconstruida, aunque su reconstrucción duró mucho tiempo, bajo Shamashshum-ukin y Asurbanipal. El caso es peculiar, dado el prestigio religioso (y cultural) de Babilonia, que no merecía un trato «normal», como las demás ciudades enemigas conquistadas. La primera tabla de la serie «Tintir=Babili»[11] la define como sede de dios, capital cósmica, primigenia, sede de la realeza, próspera y feliz, etcétera.

El comportamiento de Asiria respecto a Babilonia recuerda el de Roma respecto a Grecia —téngase en cuenta la distinta suerte de Cartago y de Corinto—, aunque de modo más sutil: la actuación de Senaquerib debió haber provocado un verdadero «escándalo», al menos, entre los babilonios, pero posteriormente tanto Asarhadón, como Shamashshum-ukin (RIMB 2, n. 33.1: 16-18 y n. 33.4: 15-16) y como Asurbanipal, autores de la reconstrucción y repoblación de Babilonia, no echaron nunca la culpa a Senaquerib, y atribuyeron el asunto a la voluntad del dios babilonio[12]:

> Durante mi reinado, el gran dios Marduk, que durante el reinado de un precedente rey residía en Baltil (= Asur), en presencia del padre su creador (Asur, identificado con Enlil), entró en Babilonia con gran fiesta (RIMB 2, n. 32.6: 7-10; también n. 32.14: 23-27; se omite completamente la mención del rey precedente en n. 32.12, 32.13 y 32.19).

Nótese el epíteto que Asarhadón confiere a Marduk como «quien tiene el poder de despoblar y repoblar» (RINAP 4, n. 48: 8), como alusión evidente al asunto de Babilonia. Todo el asunto se sella y se motiva, tanto en la fase de destrucción como en la de reconstrucción,

con presagios astrales y análisis de entrañas: igual que si los asuntos humanos y políticos dependieran de la voluntad caprichosa de los dioses, de la inexorable posición de los astros, de la lectura de los signos inscritos en los hígados de las víctimas de sacrificios.

16

«EXPORTAR DESPOTISMO»

pâ ištēn ušaškinšunūti
(«les impuse un mando unificado»)

Todos recordamos cómo la misión política del imperialismo americano en tiempos de Bush padre se sintetizaba en el eslogan «Exportando Democracia», que intentaba justificar la intervención político-militar contra los regímenes que no gobernaran con estructura parlamentaria. La preferencia por la democracia sobre el absolutismo o «despotismo» (considerado un residuo del pasado) resultaba obvia en Occidente —en el Occidente posterior a la Ilustración—, pero es algo que no se podía extender por el Oriente, en donde los gobernantes unipersonales no se imponían desde arriba, sino que eran compartidos por la población y los intentos de democratización sucedían en nombre de la religión (piénsese al final de la monarquía pahlavi en Irán) o por medio del ejército (como en Turquía). Además, la fórmula de la «exportación» estaba inevitablemente marcada por su origen y connotación comerciales, con lo que inmediatamente venía a la mente la idea de intereses financieros y comerciales sobre la base de la *misión* americana.

Esta connotación no se adecúa a la fórmula modificada «Exportar Despotismo», pues en la visión ideológica asiria la componente comercial juega un papel notablemente modesto. Al contrario, sí se corresponde bien con la idea de que una determinada forma de gobierno esté dotada de valor absoluto y, por tanto, deba extenderse a todo el mundo. El aspecto cósmico de «conclusión de la creación» ocupa el primer plano en la ejecución de la expansión imperial asiria. Por otra parte, como se ha notado justamente[1], la «exportación de libertad y democracia» es un contrasentido, tratándose de valores que presuponen la autodeterminación, y no pueden ser impuestos o «exportados». Por el contrario, «exportar» e imponer el despotismo es un procedimiento perfectamente coherente.

La idea de que la realeza —la verdadera realeza, basada en el mandamiento divino y, por lo tanto, en la relacional funcional entre el diosmandante y el rey-ejecutor— no pueda ser más que única, es muy antigua en la historia mesopotámica. Su «acta fundacional»[2] es la *Lista real sumeria*, redactada probablemente (en su forma final) para legitimar la reclamación de la dinastía de Isin de ser heredera y continuación de la III dinastía de Ur. Listas sucesivas, desde la asiria hasta la babilonia, siempre han mantenido el principio de sucesión directa, forzando la realidad (y prolongando la cronología) para mantener la secuencia de dinastías que habían sido total o parcialmente contemporáneas, y excluyendo, también, de la secuencia canónica dinastías de no menor importancia que las mantenidas en ellas. Se trata claramente de un principio ideológico, pues en realidad el mundo mesopotámico y del Próximo Oriente normalmente ha estado fragmentado, en primer lugar, en un gran número de ciudades-estado y posteriormente en diversos reinos de ámbito regional, cuya relación mutua había sido —en ambos casos—, como mucho, la de coexistencia y equilibrio, y no de unificación.

Pero es sintomático que Asiria, ya con su medio reino a partir de Asur-ubalit I, apenas libre de la hegemonía del reino Mittani, no solo haya reivindicado una posición de primer plano en el concierto de las

potencias de la época, sino lanzado signos evidentes en el sentido de su misión imperial —misión que trastocaba el equilibrio (la «hermandad») sobre el que se basaba dicho concierto—. Es significativa la diferente connotación que asume el título de «rey grande» (*šarru rabû*). Dentro del ámbito del equilibrio plural en el que se encontraba inserta Asiria, el título servía para distinguir dos tipos de realeza: los «grandes reyes» (media docena en total) eran autónomos y dominaban sobre una cantidad de «reyes pequeños» (el título *šarru ṣiḫru* se usa raramente, pero la relación queda siempre muy clara), que les estaban sometidos. Reyes legítimos todos ellos, pero situados en dos niveles perfectamente jerarquizados. Por el contrario, en la visión universalista el título de «rey grande» se asocia a títulos que subrayan la capacidad de prevalecer sobre todos (del antiguo y fundamental «rey fuerte», *šarru dannu*, hasta epítetos como «rey sin igual») y a títulos que definen la universalidad de sus dominios: «rey de la totalidad» (*šar kiššati*) y «rey de las cuatro partes (del mundo)» (*šar kibrāt arba'i*). Los reyes medioasirios reivindicaron ciertamente el título de «gran rey», que usaron para enviar cartas internacionales y que, a disgusto, le reconoce también el rey hitita en esta carta dirigida a Adadnirari I tras la conquista de Hanigalbat (ex-Mitanni):

> Tú insistes en hablar de la victoria sobre Wasashatta y de la conquista del país de Hurri. En efecto, la has conquistado con una acción militar, has vencido a mi [aliado] y te has convertido en un gran rey. Pero ¿por qué me hablas de términos de hermandad y de ir a ver el monte Amano? ¿Es esto hermandad? ¿Qué significa ir a ver el Amano? ¿Y por qué tendría yo que escribirte en términos de hermandad? Los que mantienen buenas relaciones se escriben en tono de fraternidad, pero yo ¿por qué tendría que escribirte en términos de fraternidad? ¿Tenemos, acaso, la misma madre? (WAW 8, n. 24)[3].

Ya hemos visto (en el cap. 8) que le pretensión asiria de ir al monte Amano, en territorio hitita y junto al Mediterráneo, es decir, a los confines del mundo seguramente para dejar allí una estela, la entienda el rey hitita por lo que en efecto era: una pretensión universalista que no casaba de hecho con la coexistencia plural que implica el término «hermano».

Pero los reyes medioasirios no usaron el título de «rey grande» entre sus títulos oficiales, prefiriendo subrayar la continuidad dinástica y la fuerza militar. «Rey grande» vuelve a aparecer solo con Asur-bel-kala[4], para ser empleado después de modo ordinario, hasta la secuencia clásica «rey grande, rey fuerte, rey de la totalidad, rey de Asiria, rey de las cuatro partes». Aunque no fue fácil el paso de una mentalidad pluralista a una imperial, y exigió una fase de adaptación, la intención queda clara incluso en la fase en la que resultaba prácticamente irrealizable. A nosotros, que conocemos lo que luego sucedió, esto es, la efectiva realización del imperio «universal» neoasirio, nos puede parecer obvia la pretensión y las intenciones formuladas ya en la fase medioasiria, pero en realidad se trata de ambiciones desenfrenadas, pues entonces resultaban utópicas. Con todo, podemos afirmar que los reyes asirios, incluidos los medioasirios, tomaron muy en serio el hecho de ser ejecutores materiales de la voluntad del dios Asur, y el hecho de que la única legitimidad de su mandato divino exigía necesariamente la extensión mundial (como tendencia) de su dominio.

Este proceso debía realizar operaciones diversas, según fueran distintas las condiciones locales. Allí donde ya había un rey, hacía falta eliminarlo para imponer la única realeza legítima, la que dependía de la voluntad de Asur. No vale la pena citar ejemplos, pues son innumerables; bastará con indicar alguna explícita declaración de ineptitud de los reyes enemigos: el rey de Tabal se comporta (alocadamente) como si fuera igual al rey asirio (RINAP 1, n. 47: Rev. 14'-15'); Marduk-apal-iddina actúa como rey de Babilonia, pero contra la voluntad divina y, por lo tanto, de modo arbitrario (Sargón II, *Ann.* 21, en ISKh, 89 y 314); Yaubidi de Hama, que no era rey (sino un «malvado hitita») decide por su cuenta nombrarse rey, sin ningún aval divino (Sargón, Prunk 33, en ISKh, 200-201 y 345). De cualquier modo, en todos estos casos de reinos preexistentes —que son la mayoría— la afirmación del imperio universal puede volver a utilizar las células estatales ya existentes, únicamente sustituyendo sus legítimas estructuras (su rey, sus palacios, sus administraciones, su fiscalidad) con

las asirias, legitimadas por su dependencia divina y unificadas en su dimensión «mundial».

Por el contrario, allí donde no existía ya una estructura previa de gobierno, sino únicamente una organización de autogobierno tribal o de caudillaje (*chiefdom*), esto es, una forma política de tipo «caótico» en vez de «cósmico», había que introducir *ex novo* una administración jerárquica y dependiente del gobierno central. Este es el caso más relevante, porque a la intención de extender la realeza asiria une la de afirmar la realeza *tout court*. Recuérdese que la realeza había «descendido del cielo» en tiempos remotos; se trataba, por tanto, de una institución y de un don divino, y automáticamente calificaba como incivil y rebelde a quien no la tuviera. Ya hemos visto (cap. 5) que los bárbaros son inciviles tanto por carencias sociotecnológicas (no tienen casa, ciudad, etc.), cuanto por carencias político-religiosas: no ejecutan ritos, no obedecen a los gobernantes. Son culpables de ser extraños, y recalcitrantes, respecto a la estructura propia de la realeza, basada en la estratificación dios/rey/gobernadores y oficiales/población común. No obedeciendo a los gobernadores y oficiales, la población bárbara ha perdido la conexión con el nivel real y el divino. El famoso texto de Sargón II (sobre el que volveré en el cap. 21), refiriéndose a los deportados puestos a trabajar en las grandes construcciones, define bien el papel de tal jerarquía en el ejercicio del poder:

> A súbditos de las cuatro partes del mundo, de lenguas diferentes, de expresiones intraducibles, habitantes de montañas y llanuras, pero todos sujetos a la luz de los dioses, que yo había deportado por orden de Asur, mi señor, y por el poder de mi cetro, los sometí a un comando unificado (*pâ išten ušaškin*) y los asenté. Les asigné como escribas y vigilantes a asirios, capaces de enseñarles el temor de dios y del rey (Prunk XIV, 49-53, en ISKh, 78-80 y 311; y numerosos textos paralelos).

Se trata aquí de deportados a quienes hay que adiestrar, sobre todo, a la estructura jerárquica, en el trabajo forzado y al temor de Dios.

Pero veamos algún caso en el que la conquista asiria, en lugar de instruir a los deportados (introducidos en el país central) en la

obediencia jerárquica, celebra la «exportación del despotismo» a las tierras conquistadas:

> Las gentes de Uluba, que están frente a Asiria, que habían tramado rebelarse, que nunca habían soportado el yugo de los reyes que me precedieron y les habían servido —esos nómadas (*alḫamu*) que no ofrecen dones ni soportan ninguna autoridad, en su presunción daban vueltas por las montañas como ciervos o cabras monteses—: esos, pretendieron hacer mal y tramaron planes hostiles contra Asiria... [sigue el castigo] (Tiglat-pileser III, RINAP 1, n. 37: 16-21).

> Yo, Tiglat-pileser (III), rey de Asiria, conquisté personalmente todas las tierras de levante a poniente, instalé gobernadores en lugares por donde nunca habían cruzado los carros de mis predecesores. Marché desde el gran mar del Sol Levante hasta Tiro y Biblos a orillas del gran mar del Sol Poniente, y ejercí mi señorío sobre las (cuatro) partes (del mundo) (*ibid.*, n. 35: ii 18'-24').

> No existía un rival contra el que mis armas no pudieran enfrentarse, ningún rey que luchara contra mí podía igualarse a mí. Quienes habían ignorado siempre a los reyes que me precedieron, respondiéndoles siempre con hostilidad, fueron entregados a mi poder por orden de Asur, mi señor (Asarhadón, RINAP 4, n. 1: v 1-9).

La oposición entre el régimen monárquico, que caracteriza al imperio central y legítimo, y el régimen tribal/local (que sería impropio y anacrónico definir como «democrático») tiene algunos precedentes. De ellos mi limitaré a citar un texto hitita, según el cual se condena como no natural y caprichoso el intento de adoptar la monarquía, no como consecuencia de una conquista por parte del imperio central, sino de un proceso autónomo. Se trata de Murshili II, que se refiere a un jefe de los montañeses kashkeos:

> Pihhuniya gobernó sin seguir la costumbre de Kashka: mientras que entre los kashkeos no existía el poder de un solo hombre, de repente, Pihhuniya se puso a gobernar como si fuera rey (Del Monte, 1993, 69-70).

La ideología colonialista de los imperios modernos (de los siglos XIX y XX) es la que afirma que entre los grandes beneficios que conlleva la conquista imperial para las poblaciones sometidas, de la tecnología a la religión, se encuentra también el político-organizativo al sustituir con la organización jerárquica importada de Occidente el caos de organización laboral y de toma de decisiones, característico de los

regímenes precoloniales. Si la gente local intenta unirse y organizarse a su modo —estoy pensando en el caso de los zulúes con Shaka, o a algunos intentos en el Magreb, como el estado teocrático de Abd el-Qádir en Argelia o la república del Rif en Marruecos con Abd el-Krim —, tales intentos deben ser condenados como pretenciosos y destinados al fracaso, especialmente por nacer del mundo caótico como oposición a las fuerzas del cosmos en expansión.

La posición asiria sobre la unicidad de la legítima realeza es clara, sobre todo, en las formulaciones generales, como la que se encuentra en la introducción de los *Anales* de Salmanasar III:

> Cuando Asur, el gran señor, me eligió con decidido corazón y ojos santos y me designó como pastor de Asiria, puso en mi mano el arma poderosa que destruye a los rebeldes, puso en mi cabeza la sublime corona y me ordenó severamente señorear y someter todos los países no sometidos a Asur (RIMA 3, n. 102.1: 12-13 y paralelos).

Es oportuno analizar con mayor detalle algunas expresiones características de la misión imperial, considerada en cuanto unificación administrativa y de toma de decisiones bajo el único poder del emperador. La primera, la más típica y habitual es *ana pî ištēn turru*, «reducir a una sola boca», o también *pâ ištēn šakānu*, «establecer una sola boca»[5]. La «boca» en cuestión es la que emite órdenes, es decir, la del rey (o, si queremos, la del dios Asur) o de sus delegados de todo tipo y grado; no es la de los súbditos. Tampoco es una alusión a la unificación lingüística (sobre la que hablaremos en el cap. 25), en donde el lenguaje es siempre *lišānu*, «lengua» (en sentido anatómico) y no *pû*, «boca». Por tanto, se debe preferir la traducción adoptada por RIMA «to bring under one command» (poner bajo un solo mando) a la de CAD «to make unanimous, to achieve consensus» (para hacer unánime, para lograr el consenso). La expresión se usa de modo excepcional también para referirse a las coaliciones enemigas desde Tukulti-Ninurta I (RIMA 1, n. 78.1: iii 36-37 y iv 36) hasta Sargón II (Prunk 34, en ISKh, 201 y 345) y Asurbanipal (Prisma A iii 106 y iv 99, BIWA, 40 y 45, 233 y 235); pero normalmente se refiere a la

unificación imperial asiria. La expresión la habían adoptado ya Tukulti-Ninurta I y Tiglat-pileser I:

> Desde GH_{1-8} hasta GN_{9-15}, en todas las regiones que los dioses me asignaron, establecí un comando unificado para mis (precedentes) enemigos (RIMA 1, n. 78.2: 35-36; n. 78.9: 26'-27'; n. 78.23: 83).
>
> En conjunto conquisté 42 países con sus gobernantes... y establecí para ellos un comando unificado (RIMA 2, n. 87.1: vi 46; n. 87.2: 7').

Y los testimonios se multiplican con Asurbanipal II:

> Recibí (de Zamua) caballos, plata y oro. Establecí en todo el país un comando unificado, y decreté un tributo de caballos, plata y oro, grano y paja (RIMA 2, n. 101.1: ii 46-47).
>
> Países fuertes, montañas peligrosas, reyes enemigos implacables... sometí y establecí un comando unificado (RIMA 2, n. 101.1: 132 y paralelos).
>
> En el país de Zamua, en la ciudad de Tukulti-Asur-asbat, establecí sobre ellos (un gobernador) e instituí en todo el país un comando unificado (Donbaz y Galter, 1997, 183: Rs. 4').

La fórmula desciende en su uso con Salmanasar III, que solo usa la de «contar como gentes de mi tierra» (*itti/ana nišē mātīya manû*), refiriéndose a los deportados solo en una ocasión, en la victoria sobre Bit-Adini (RIMA 3, 22: ii 74-75 y textos análogos). Esta expresión volverá a usarse con Tiglat-pileser III en fase de conquista y provincialización. Veremos detalladamente (en el cap. 19) que tal expresión se aplica en primer lugar a los deportados (por ejemplo, «los restantes 6000 soldados que habían huido ante mis armas, pero después se habían sometido, los tomé y los conté como gente de mi tierra», RIMA 2, 14: 85-88 y numerosos paralelos), para extenderse también a poblaciones enteras, objeto de deportaciones cruzadas o dejadas en las nuevas provincias. Evito citar aquí los textos relativos, recogidos todos por Oded en su monografía[6]. La expresión alude a una anexión de tipo administrativo, un proceso de aplicación a los nuevos súbditos de las normas y las cargas que ya valían para los asirios más antiguos (existe también la variante «los consideré como asirios», cf.

cap. 21). La fórmula se sigue usando hasta Sargón II, para desaparecer a continuación.

Otra fórmula es inicialmente típica de la fase de la «reconquista», la de «(volver) a incluir dentro de los límites de mi tierra» (*ana miṣir mātīya turru*), a partir de Adad-nirari II («señoreé el vasto país de Hanigalbat entero, lo reintroduje dentro del confín de mi tierra y establecí sobre ellos un comando unificado», RIMA 2, 153: 5). La fórmula implica una recuperación (*turru* significa literalmente «hacer volver») de lo ya conquistado antes pero posteriormente perdido. Pero más adelante, ya no en la fase de recuperación, sino de ampliación, la fórmula se aplicará también a nuevas anexiones (*turru* con el matiz de «convertir en, conferir el estado de»):

> (La tribu de) Puqudu y la ciudad $GN_{1\text{-}3}$... reintroduje en los confines de Asiria (*ana miṣir māt Aššur utirra*), la puse en manos de mi eunuco gobernador de Arrapha, deporté a entera población de GN_4 y la hice habitar en Asiria (Tiglat-pileser III, RINAP 1, n. 47: 13-14).
>
> Deporté Gunzinanu de Kammanu y Tarhulara de Gurgum, que habían aliado sus países, (que) reintegré en los confines de Asiria (Sargón II, Stier 26-27, en ISKh, 64 y 304).
>
> Introduje en ellas (dos ciudades elamitas) a mis soldados y las reintegré dentro de los confines de Asiria (Senaquerib, RINAP 3/1, n. 22: iv 59-60).
>
> A los habitantes de $GN_{1\text{-}16}$... les hice habitar en su interior (la nueva Sidón)... y la reintegré dentro de Asiria (Asarhadón, RINAP 4, n. 1: iii 12).

Puede parecer paradójico que las dos fórmulas más propiamente unificadoras (la de *pû ištēn* y la de *manû*) pierdan su carácter central ya con Salmanasar III y con los reyes sucesivos, en plena fase de provincialización, mientras que la fórmula que se mantiene viva, también cuando el imperio se había expandido y consolidado, fuera la que por origen y significado era la propia de la «reconquista». Quizás las alusiones a la unificación del mando y del registro administrativo resultaban demasiado obvias, mientras se privilegiaba la adquisición de territorios a nivel comunicativo de propaganda y de autocelebración real.

También Roma, en cierto sentido, exportó centralización con menoscabo de las autonomías locales, por ejemplo, con menoscabo de las «democracias» griegas[7]; pero no como misión ideal, sino por conveniencia de práctica política. Así pues, podemos distinguir una ideología «imperial» de tipo estático, que pretendía celebrar los beneficios de un imperio ya formado, respecto a una ideología «imperial» dinámica, que pretendía motivar los recursos humanos para la conquista, como la asiria. Por consiguiente, la contraposición entre «paz interna» y «guerra externa», típica del islam (*dar es-salām/dar el-ḥarb*), se adapta bien a la de Asiria: la conquista beneficia a los conquistados, que pasan de un estado de guerra a otro de paz; el «perdón» coincide con la admisión en el mundo interno. En cierto sentido, el proceso de conquista imperial «extiende la paz». O, al menos, se jacta de hacerlo.

17

LA CIUDAD EN EL CENTRO DEL MUNDO

ša Ninua âl bēlūtīya šubatsu ušrabbī rēbātišu
ušandilma birēti u suqāni ušpardī
(«de Nínive, ciudad de mi señorío, amplié la sede, amplié sus plazas, iluminé las calles y las vías»)

Conquistar el territorio, y al límite, conquistar el mundo entero es una operación necesaria, pero no suficiente. Hay que organizar el territorio en sentido cósmico, y esta es la finalidad última. El territorio imperial es vasto y para analizar la organización, hay que distinguir, por lo menos, cuatro componentes: la capital central, las provincias con sus capitales, la población antigua y nueva (deportados), las redes de comunicación.

Comenzamos por la capital, que en líneas generales se califica como núcleo original (en el tiempo) y centro del mundo (en el espacio)[1], y lo que mejor la caracteriza es la presencia del palacio real y de la administración imperial: por tanto, es al mismo tiempo residencia real (*Residenzstadt*) y capital (*Hauptsadt*), una distinción[2] que no me parece que se adapte bien a Asiria, en donde coinciden las dos funciones.

La característica de muchas capitales como nuevas fundaciones se relaciona claramente con su valor ideológico (como veremos en breve)

y, así, se ha notado la diferencia entre las nuevas capitales del Bronce tardío, expresión de una competición con distintos centros, y las neoasirias, expresión de una voluntad imperial[3].

Inicialmente, y durante todo el período medioasirio y después, la capital es Asur, la antigua ciudad-estado a partir de la cual se desarrolló el estado regional. Es la sede de dios y, como consecuencia, la sede oficial del rey que la habita[4] y en la que ejecuta la mayoría de sus trabajos edilicios. Pero posteriormente, cuando el estado asirio comenzó a desarrollar su política expansiva, la posición de Asur apareció demasiado marginal, no solo desde el punto de vista geográfico, sino también demográfico y logístico. Asur era un floreciente nudo caravanero, pero carecía casi completamente de territorio agrícola, de una corona de pueblos. La mayoría de la población asiria estaba más al norte, en el «triángulo» entre el Tigris y el Gran Zab; allí fue trasladada la capital. Asur siguió siendo sede del dios, pero el rey se fue a gestionar el imperio desde una posición más funcional.

Anteriormente, con Tukulti-Ninurta I la deslocalización efectuó un paso pequeño: la capital se trasladó a la orilla izquierda del Tigris, a la nueva (efímera) fundación de Kar-Tukulti-Ninurta, para encontrarse ya en el lado del «triángulo», sin tener que atravesar el río cada vez. Después se trasladó dentro del triángulo, primero a Kalhu (Nimrud), un poco al norte de la confluencia del Zab (desde Asurbanipal II hasta Salmanasar V), finalmente a Nínive (desde Senaquerib en adelante), desde siempre metrópoli regional que ocupaba una posición central en la llanura asiria. Existe también un interludio en la nueva fundación de Sargón II en Dur-Sharrukin (Horsabad, al norte de Nínive), pero también resultará efímera como Kar-Tukulti-Ninurta[5]: en ambos casos confluyeron razones ocasionales (específicas aunque serias) para el abandono, pero quizás el destino negativo de las capitales «artificiales» sea un fenómeno que tenga causas o concausas estructurales.

La ideología sobre la capital está bien representada en los textos que celebran la nuevas empresas edilicias y urbanísticas no solo en caso

de las nuevas fundaciones, sino también en la ampliación de ciudades históricas. Veamos en orden los textos de Tukulti-Ninurta I sobre Kar-Tukulti-Ninurta, de Asurbanipal sobre Kalhu (Nimrud), de Sargón II sobre Dur-Sharrukin y de Senaquerib sobre Nínive.

Tukulti-Ninurta[6] subraya la inspiración (u orden) divina, así como la elección de un lugar virgen, no edificado precedentemente, o las infraestructuras productivas:

> Asur, mi señor, me pidió que edificara una ciudad en la otra orilla, una sede divina, una ciudad cultual (*maḫḫāzu*) y que le construyera un santuario. Siguiendo la orden de Asur, el dios que me ama, construí enfrente de mi ciudad Asur, en la orilla opuesta del Tigris, otra ciudad para mi dios Asur, en una llanura no cultivada, en la que no había casas u otros edificios, ni se habían acumulado montones de escombros, donde nunca se habían colocado ladrillos. La llamé Kar-Tukulti-Ninurta. Corté recto con una cuerda el terreno rocoso, limpié el camino (de acceso) que atraviesa difíciles montañas, abrí una vía para la llegada de los bienes necesarios para mantener el campo que produce en abundancia, transformé en regadío la llanura alrededor, y establecí ofrendas regulares y eternas para Asur y los grandes dioses, mis señores, con el producto del agua de los canales (RIMA 1, n. 78.23: 88-108 y paralelos en 98.24: 41-52 y 78.25: Rev. 9-24).

Asurbanipal II[7], como no podía jactarse de haber elegido el sitio, pues Kalhu (Nimrud) poseía una larga historia como ciudad, utiliza el tema de la reconstrucción del lugar ruinoso (el tema utilizado normalmente en la «historia de edificios») e ilustra de modo admirable el papel de la capital como centro del imperio, del que confluyen obreros y habitantes, materiales de construcción, riquezas atesoradas:

> La vieja ciudad de Kalhu (Nimrud), que Salmanasar (I), rey de Asiria, príncipe predecesor mío, había construido, estaba en ruinas y (como) adormentada, reducida a un montón de escombros. Reconstruí la ciudad, tomé gente que había deportado de otros países que yo había conquistado, de los países de GN_{1-7}, y les hice residir en ella. Excavé un canal desde el Gran Zab y lo llamé Patti-hegalli. Planté jardines a su alrededor y (así) pude ofrecer fruta y vino a Asur, mi señor, y a los templos de mi país. Modifiqué el antiguo *tell*, excavé (los cimientos) hasta el nivel del agua, excavé una profundidad de 120 niveles de ladrillos. (Re)construí la muralla, la completé de arriba abajo. Fundé un palacio de cedro, ciprés, enebro, boj, dalbergia (bejuco), terebinto y tamarisco para mi residencia y descanso real. Hice reproducciones en caliza y alabastro de los animales de las montañas y de los mares, y los puse en las puertas. Los decoré con lujo, los rodeé con clavos de bronce. Coloqué en sus entradas puertas de cedro, ciprés, enebro y dalbergia. Almacené en su interior gran cantidad de plata, oro, estaño y bronce, botín de las tierras que yo había conquistado

(RIMA 2, n. 2: 52-62; n. 23: 14-22; n. 26: 46-58; cf. también n. 1: iii 132-162 y n. 17: v 1-24).

Una estela conmemorativa encuadra la construcción de la capital en el más amplio programa de reconstrucción de todo el país:

> Me dediqué a renovar ciudades abandonadas, que durante el tiempo de mis padres habían quedado reducidas a montones de escombros, y establecí en ellas mucha gente. Reconstruí antiguos palacios en todo el país, los decoré espléndidamente y almacené en ellos grano y paja (RIMA 2, n. 101.30: 78-84).

Proporciona, además, largas listas de plantas exóticas (II. 40-52), descubiertas durante todas sus campañas, y de los animales capturados en sus batidas de caza (II. 84-101), todos ellos concentrados en jardines botánicos y zoológicos en la misma capital (cf. cap. 6). Y, sobre todo, añade al final (II. 102-154) una lista maniáticamente detallada de todos los tipos de comida preparados y servidos en el banquete de inauguración de la nueva capital, al que fueron invitados representantes de todos los países en los límites del imperio[8].

Sargón II cuenta la construcción de Dur-Sharrukin[9] en diversos textos repetitivos, encontrados en la ciudad misma. Entre las muchas versiones, más o menos largas o breves, pero todas elaboradas utilizando los mismos temas y expresiones, citaré la de la Sala XIV. Tras haber mencionado todas sus conquistas, el rey pasa —como consecuencia lógica— a describir la construcción de su ciudad y de los palacios que contiene. Al comienzo se pone el acento en la novedad de la realización, en un lugar no habitado con anterioridad; es un alarde de tipo «prioridad heroica», pero también de elección de un lugar «puro», en cuanto que no había sido contaminado por precedentes usos no reales (la elección de un lugar no habitado antes es bastante antigua, cf. Yahdun-Lim, en RIME 4, n. 6.8.1: 35-49):

> En aquel tiempo, con (el trabajo de) los pueblos enemigos sometidos a mi yugo, edifiqué una ciudad al pie del monte Musru, encima de Nínive, siguiendo la orden divina y la decisión de mi corazón. La llamé Dur-Sharrukin... Ninguno de los 350 antiguos reyes que habían ejercido antes de mí su señorío sobre Asiria y gobernado sobre los súbditos de Enlil, había tomado en consideración el lugar, ni había sabido cómo (lograr) hacerlo habitable, ni había pensado en excavar un canal y preparar los cultivos. Noche y día yo proyecté cómo

habitar esa ciudad, construir sus templos, sede de los grandes dioses, y los palacios para mi residencia real y (finalmente) di la orden de construirla (XIV: 27-30, en ISKh, 78 y 309-310).

A continuación, la narración se concentra en la construcción y embellecimiento del palacio real, con abundante material traído de la periferia del mundo, el establecimiento del parque real («como el monte Amano») con un edificio porticado («como un palacio sirio»), las múltiples maderas exóticas utilizadas, las esculturas de animales para proteger las puertas, los relieves para hacer visibles las conquistas del rey, todo «para que la gente lo admirase» (cf. caps. 6-7 para detalles y citas). Para concluir se ofrece la lista de las puertas de la ciudad[10], cuyos nombres encierran una evidente finalidad y efecto autoconmemorativos, uniendo el trabajo de edificación con la prosperidad agraria y de pastoreo:

Levanté una muralla con un perímetro de 16 283 cúbitos (es decir, 2 km a cada lado), puse sus cimientos sobre la roca. Adelante, detrás y en los dos lados, hacia los cuatro vientos, abrí 8 puertas. Las puertas de Shamash y Adad hacia el este: las llamé «Shamash me da la victoria» y «Adad establece abundancia». Las puertas de Belu y Beltu, hacia el norte, las llamé «Belu establece los cimientos de mi ciudad» y «Beltu acrecienta la cosecha». Las puertas de Anu e Ishtar, en dirección oeste, las denominé «Anu completa la obra de mis manos» e «Ishtar enriquece a sus gentes». A las puertas de Ea y Belit-ilani, en dirección sur, les puse los nombres de «Ea da prosperidad a sus fuentes» y «Belit-ilani aumenta los nacimientos (de los rebaños)». La muralla (interna) la denominé «Anu prolonga los años del rey que la ha construido y protege sus tropas»; la muralla externa la llamé «Ninurta establece los cimientos de su ciudad por muchos años» (XIV: 40-49, en ISKh, 79 y 311).

Lo que más sorprende es la regularidad de la planta cuadrada, con puertas simétricas en las cuatro direcciones (orientadas a los puntos cardinales); regularidad y novedad que, resulta evidente, no es considerada un argumento de orgullo o de subrayado explícito[11].

Finalmente, con Senaquerib se vuelve a promover como capital una ciudad que ya funcionaba, precisamente la de Nínive, que durante siglos había sido siempre la mayor ciudad del «triángulo asirio» y que precedentemente varios reyes asirios habían utilizado como residencia alternativa y como punto de partida de sus campañas militares. La totalidad de los textos de Senaquerib que tratan de la ampliación de

Nínive, así como de las gigantescas infraestructuras de riego en los campos alrededor son tan numerosos que exigirían un libro aparte y muy voluminoso[12]. Aquí me tendré que limitar a algunas consideraciones esenciales y a citar textos seleccionados (citar todos sería poco normal y resultaría inútil).

La elección de la capital se subraya y motiva precisamente en la gloriosa historia precedente de la ciudad, un giro de 180 grados respecto a la búsqueda de un lugar no contaminado. Nótese que Senaquerib utiliza los mismos giros de estilo, usados por Sargón, aludiendo a reyes precedentes, pero para expresar el orgullo contrario de continuidad, en lugar de innovación:

> Nínive, la sublime ciudad cultual, la ciudad amada por Ishtar, en la que se encuentran todos los rituales de los dioses y diosas, fundación permanente y eterna, cuya planta ha quedado registrada en la escritura celeste (las estrellas) y cuya forma era clara desde tiempos remotos; el lugar elaborado, sede de los misterios, allí donde se congregan todos los tipos de maestría artesanal y donde se revelan todos los rituales y secretos del abismo; allí donde desde tiempos remotos los reyes, mis predecesores y mis padres, ejercieron antes de mí su señorío sobre Asiria y gobernaron a los súbditos de Enlil, allí donde todos los años sin interrupción recibieron una entrada (de bienes) de cantidad sin par como tributo de los reyes de las cuatro regiones (del mundo)... (RINAP 3/1, n. 1: 63-67).

Lo mismo vale para el «Palacio Viejo», que no puede ser olvidado cuando se construye uno nuevo. Pero en este caso, Senaquerib, en vez de mencionar positivamente las precedentes construcciones (como era tradicional en las «historias de los edificios»), decide criticar su insuficiencia para subrayar la capacidad de innovación técnica propia de un rey constructor:

> El palacio de la ciudadela de Nínive, de 360 cúbitos en el lado más largo, por 95 en el corto, cuya dimensión era, por tanto, modesta, y a cuyo lado corría el río Tebiltu erosionando los cimientos y debilitando la base, y que los reyes que me precedieron habían construido para su residencia real, pero lo habían hecho de modo inexperto —yo destruí completamente ese palacio pequeño, desvié el curso del Tebiltu del centro de la ciudad hacia las zonas pantanosas externas... (RINAP 3/2: 33-37 y paralelos; n. 15 y otros textos contienen versiones más detalladas).

La misma crítica se repite respecto a la construcción del «Palacio Posterior» (*bīt/ēkal kutalli*), la armería del Ejército Imperial:

> Tras haber completado el palacio de la ciudadela de Nínive como mi residencia real y haberlo embellecido para la admiración de todos, el Palacio Posterior, que mis predecesores, los reyes mis padres, habían construido para organizar el material logístico, como establos para los caballos y para el control de cada cosa, ya no tenía la terraza, el lugar se había quedado pequeño, su construcción había sido poco experta. Con el paso del tiempo los cimientos habían cedido, sus fundamentos se habían debilitado, la estructura había cedido. Yo destruí completamente ese palacio... (RINAP 3/1, n. 22: vi 36-38).

Es importante y mucho más rica que en los otros casos examinados más arriba la profunda diacronía de los textos —desde el inicio hasta el final del reinado, como se ve por las dataciones mediante epónimos y por la numeración de las campañas descritas—, que acompaña la ejecución del proyecto y subraya su evolución temporal. En particular, los textos de la fase inicial (RINAP 3/1, n. 1-4) centran su atención sobre el palacio real, mientras que los textos de la fase más avanzada (nn. 8 ss.) son más ricos en aspectos urbanísticos y de paisaje extraurbano y, además, se detienen en otros palacios (la *Bīt kutalli*: nn. 22-23; el *Ekal māsharti*: n. 34) y templos (comenzando por la *Bīt Akīti*: n. 37), además de en el palacio auténtico. Recuerdo que la extensión de la ciudad aumentó considerablemente y Senaquerib mismo mide la circunferencia (de la muralla) que pasa de 930 cúbitos a 21 815 (de medio km a 10 km). El crecimiento de la dimensión de la capital (Fig. 6) está obviamente en función de su crecimiento en disposición de recursos, de población y de complejidad de gestión administrativa, pero también resulta de por sí motivo de enorgullecimiento (ningún rey asirio habría dicho nunca que «lo pequeño es bello»)[13].

Obviamente es probable que el proyecto de Nínive fuera completo desde el principio, pero se considera prioritario concluir la edificación del palacio para permitir al rey transferirse cuanto antes a Nínive para dirigir y estimular en el lugar el avance de los trabajos. Es evidente que la realización del proyecto estuviera coordinada con la afluencia de mano de obra obligada (los deportados) y de bienes (el tributo) de las provincias que se iban conquistando; y que la ampliación de la ciudad y el consiguiente aumento de población estuvieran condicionadas al

avance de los trabajos de infraestructuras agrícolas, que eran las únicas que podían consentir el necesario aumento de la producción de alimentos.

A nivel ideológico es interesante resaltar que ciertos elementos de alarde implican lo que podríamos definir como «principios ideales de urbanística asiria». Me refiero a que, además de jactarse por haber construido edificios más grandes que los anteriores, de haber erigido murallas más altas, excavado cimientos más profundos, adornado edificios para embellecerlos mejor que antes, etc., se añaden glorias nuevas, como haber hecho las calles más rectas y regulares, las plazas más anchas y luminosas, los edificios más regulares:

> Amplié el ámbito de Nínive, sede de mi señorío, ensanché sus plazas, iluminé calles y caminos haciéndolos resplandecientes como el día (RINAP 3/1, n. 3: 61).

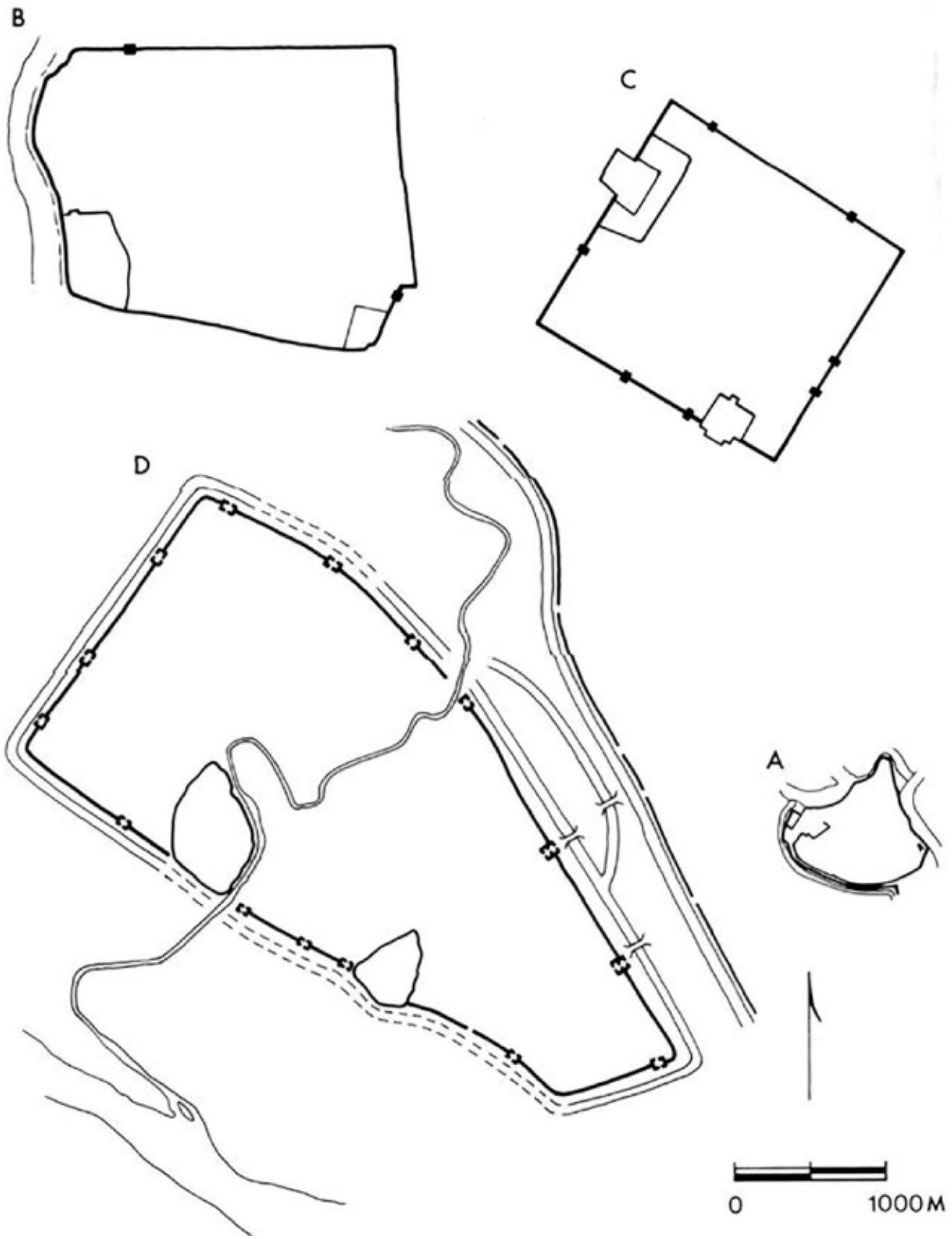


Fig. 6: La dimensión de la capital asiria (tomada de Stronach, 1997, Fig. 1).

> Ninguno de los reyes que me precedieron... había pensado ni imaginado en ampliar el ámbito de la ciudad, en construir murallas, en enderezar las calles (*ana šutēšur suqāni*) (RINAP 3/1, n. 15: v 31-32; n. 16: v 54-55).
>
> Amplié el ámbito de Nínive, sede de mi señorío, ensanché sus plazas haciéndolas resplandecer como el sol. Hice levantar una muralla interna y otra externa, altas como montañas. Para que el rio Husur pudiera correr por la ciudad, llevando el agua arriba y abajo, mandé construir acueductos de ladrillos cocidos, que pasaban debajo (de la muralla). Mandé construir un puente frente a la Puerta de la Ciudadela, pavimentado con losas calizas para que pasara mi carro real (*ibid.*, n. 16: vi 76-viii 3).

Esta planta urbana sugiere un concepto ideal, quizá sea excesivo definirlo como «proto-Hippodamo» (recuerdo que Senaquerib es anterior a Hippodamo de Mileto en dos siglos), pero hace referencia a una ciudad regular y airosa, implícitamente opuesta al laberinto de callejuelas (tortuosas, estrechas y oscuras), típicas del tejido urbano de la antigua Asur y, por lo general, de todas las ciudades que han crecido sin un proyecto. La insistencia en la luz me parece particularmente ideológica, puesto que los habitantes de Nínive tal vez deberían preferir la sombra[14]. La voluntad urbanística de Senaquerib incluye aspectos punitivos contra quien continuara comportándose según sus intereses personales y prácticas tradicionales:

> Para que en el futuro no ocurra ningún estrechamiento de la vía real, hice estelas y las coloqué a ambos lados (de la vía), una enfrente de la otra. Medí la anchura de la vía real hasta la Puerta de los Jardines: 52 codos (unos 25 m). Si un día un habitante de la ciudad debiera tirar su casa para construir una nueva, si los cimientos de la casa invaden la vía real, lo empalarán sobre su casa (RINAP 3/1, n. 38: 19-27).

También los campos de alrededor se organizan según un principio de regularidad, repetitividad o geometría (hasta el canal se califica de «recto»):

> Para organizar los huertos, subdividí la llanura de regadío aguas arriba de la ciudad, en parcelas de dos *pānu* cada una (una media ha) y las asigné a ciudadanos de Nínive. Para hacer exuberantes estos cultivos, excavé con picos de hierro un canal recto a través de montañas y valles desde el límite de Kisiru hasta Nínive, y aseguré un flujo continuo de agua en una distancia de una legua y media (casi 15 km) (RINAP 3/1, n. 15: viii 8'-19'; cf. n. 1: 88-90).

Existe también el típico alarde tecnológico de haber transformado un campo de cultivo extensivo, sin riego y dependiente de la lluvia, en campos de cultivo intensivo (horticultura), con riego artificial y abundante agua durante todo el año (verano e invierno: n. 17: viii 43-45), transportada mediante una red de canales:

> Los campos (de Nínive) estaban desérticos por falta de agua, llenos de telarañas. La gente desconocía el regadío, miraba al cielo esperando la lluvia. Yo ascendí a lo alto y mandé excavar 18 canales desde las ciudades de GN_{1-18} y los dirigí rectos al Husur (el río que pasa por Nínive) (RINAP 3/2, n. 223: 6-11).

Ciertamente las nuevas fundaciones, incluidas las asirias, se caracterizan por la regularidad. La rectangular Kar-Tukulti-Ninurta y la cuadrada Dur-Sharrukin eran sin duda mucho más regulares que Nínive, que contaba con un pasado de «ciudad histórica». Mas sus creadores nunca habían subrayado la regularidad de sus proyectos; pero, si tenemos en cuenta la dificultad y la peculiaridad de aplicarlo en Nínive, las formulaciones de Senaquerib adquieren interés. Una evaluación de este punto, en el marco de la incipiente teoría urbanística del mundo de entonces, requeriría un estudio específico por mi parte. Me limito a recordar la regularidad de Babilonia con Nabucodonosor II y la idea, repetida insistentemente en la historiografía griega, de la regularidad (y de la dimensión desmedida) de las capitales asirias y babilonias. Volviendo a la ideología asiria, es claro que la regularidad del proyecto y del plan regio de la capital encajan bien en el proyecto político de un imperio que pretende llevar orden y jerarquía a una dimensión mundial. El orden político y administrativo del imperio debe quedar reflejado y sublimado en el orden formal de la principal ciudad.

Dejando aparte los aspectos urbanísticos, las inscripciones de Senaquerib están llenas de motivos que se repiten (pero aquí utilizados más de lo normal) y en algunos casos con expresiones que parecen calcadas de textos de Sargón: el aporte de materiales desde todos los lugares de la periferia, el descubrimiento de cuevas y minas desconocidas hasta entonces, la importación y aclimatación de plantas

y animales en los jardines reales, la reproducción en piedra de animales feroces para guardar las puertas, y todo para «admiración de las gentes» (reenvío de nuevo a los caps. 5-7 para detalles y citas). Por lo demás, la denominación misma del palacio real como «Palacio sin igual» (en sumerio, *é-gal-zag-du-un-tuku-a*; en acadio *ekallu ša šānina la išû*) ya la había usado Sargón dentro de una frase idéntica (ISKh, Prunk; 159).

La lista de los nombres de las puertas de la ciudad, reproducción y aumento de lo que ya se había jactado Sargón II, tiene también un evidente interés ideológico (cf. la lista completa en RINAP 3/1, 18): la planta se considera triangular, pero tiene 16 puertas (múltiplo de 4), como la cuadrada Dur-Sharrukin, para convertirse en 18 (múltiplo de 3) al añadir dos poternas y una escalinata de acceso a la ciudadela. Los nombres expresan el orgullo y augurios de naturaleza política y militar, o de tipo agro-pastoral (en un caso, comercial), reflejando la doble naturaleza de fondo: protectora (de la muralla) y de comunicación y flujo (de las puertas).

En el transcurso de la exposición ya he mencionado algunas valencias ideológicas que ahora habrá que analizar a nivel comparativo, contraponiendo la retórica conmemorativa y las motivaciones políticas. La primera cuestión es el repetido traslado de la capital, procedimiento nada raro. Piénsese en los primeros imperios islámicos: con los sucesores inmediatos de Mahoma en Medina, los omeyas en Damasco, los abasidas en Bagdad[15], ocasionalmente en Raqqa, después en Merv, después en Samarra y de nuevo en Bagdad. Piénsese también en la secuencia de capitales chinas: Xianyang para los Qin, Chang'an para los Han occidentales, Luoyang para los Han orientales, etc.[16]. Piénsese en los aqueménidas: Ciro funda Pasargade[17], Darío funda Persépolis[18]. Pero en la misma Mesopotamia la costumbre es antigua, con los casos de Acadia, de Dur-Kurigalzu, de Dur-Untash[19].

En Asiria se traslada la capital incluso dentro de la misma dinastía, de rey a rey. Más aún, dentro de la misma capital cada rey quiere tener su propio palacio, y los palacios anteriores o se transforman o se

reutilizan o simplemente permanecen ahí. Es análogo el procedimiento en el imperio inca[20], donde cada rey construye un nuevo palacio, porque el del predecesor sigue estando asignado a él como monumento funerario. Y se podrían citar otros casos, como el del antiguo Egipto, donde es frecuente la construcción de un nuevo palacio por parte de un nuevo faraón. En Asiria, algunas veces se reutiliza (con modificaciones y ampliaciones) un palacio precedente, pero los motivos ideales se expresan mejor en una fundación nueva, en un lugar virgen, que permite subrayar el matiz de la «mejora» (mi palacio es más grande y más bonito que el de antes) dentro del tema de la originalidad absoluta (mi palacio no cuenta con precedentes, ni admite comparaciones, es un palacio «sin igual», como dicen Sargón y Senaquerib).

Más allá de la jactancia conmemorativa existen motivaciones propiamente políticas. Cuando Amenofis IV traslada la capital de Tebas a el-Amarna lo hace para llevar adelante su revolución religiosa, lejos del control del clero de Amón. Piénsese en la residencia fuera de la ciudad en la Europa de los siglos VIII-IX (de Versalles a Schönbrunn, o Sans-Souci, etc.): se trata de residencias reales, no ciudades enteras, pero la motivación es siempre la de sustraerse al creciente control social, burocrático o religioso. Con todo, la *damnatio memoriae* de Sargón II se debe a su muerte en el campo, no a la construcción de Dur-Sharrukin[21].

Otro motivo político implícito en la fundación de capitales es el ajuste de la ubicación misma del centro de poder, en relación con el cambio de la extensión y de la orientación imperial: vale para San Petersburgo respecto a Moscú, con la orientación europea de Pedro el Grande[22]; vale también para el desarrollo del califato, como entidad limitada a Arabia (con capital en Medina), al añadirse el Levante y Egipto (Damasco), a la ulterior integración de Irán y Asia central (Bagdad). Se podrían citar otros casos.

También la regularidad, el orden, la amplitud del espacio son características adecuadas a la connotación cósmica del imperio (el caos

es irregular, desordenado, estrecho) y resulta obvio pensar (con las debidas diferencias teóricas y de escala) en la París de Haussmann, capital del «Segundo Imperio»[23]. Alguna demolición pudo haber sido necesaria (la vía real, mencionada más arriba) o recuérdese el incendio de Nerón, que permitió remodelar Roma en modo más regular que antes, proceso que ya había comenzado con Augusto[24]. Sobre la necesidad de dar a una capital de nueva fundación una configuración tal que refleje el microcosmos imperial, podríamos citar muchos ejemplos de la misma zona, como la Bagdad de los abasidas[25], o de regiones lejanas, como la india Vijayanagara «ciudad de la victoria»[26], o como las capitales chinas[27]. La disposición misma de la capital es preferiblemente redonda o cuadrada[28] y Asiria, como China, prefiere la forma cuadrada, que facilita organizar las calles en cuadrículas[29].

La participación de profesionales o trabajadores de origen extranjero, además de dar un aspecto exótico a determinados elementos arquitectónicos (cf. cap. 6), es otro elemento que expresa la comprensión de la capital como microcosmos imperial, un concentrado del entero dominio territorial. Hay paralelos claros (y muy probablemente, derivados directamente de Asiria) en el ámbito aqueménida, en Pasargade y, sobre todo, en Susa[30]:

> El cedro se traía de una montaña llamada Líbano: los asirios lo llevaron a Babilonia, caros y jonios lo llevaron (de Babilonia) a Susa. La madera *yaka* se traía del Gandhara y de Carmania. El oro provenía de Sardi o de Battriana en donde había sido elaborado, el lapislázuli y la cornalina de Sogdiana, la turquesa de Corasmia. Plata y oro fueron traídos de Egipto, la decoración de las paredes de Jonia, el marfil de Etiopía, de India y de Aracosia. Las columnas de piedra se elaboraron en la villa elamita de Abiradu y traídas desde allí. Los cortadores de piedra eran jonios o lidios, los orfebres que trabajaban el oro eran medos y egipcios, los que trabajaban la madera eran de Lidia y Egipto, quienes trabajaban los ladrillos cocidos eran de Babilonia y quienes adornaron las paredes eran medos y egipcios (DSf: 30-55, en Kent, 1953, 142-144; Kuhrt, 2007, 492, y también 495-497 sobre DSz).

Finalmente, el establecimiento o la ampliación de la capital, con el aumento de población, su estatus de no-productores y, más aún, con el mayor nivel de exigencias, comporta un mayor peso sobre el territorio que la rodea. Sobre esto punto, la ampliación de Nínive por parte de

Senaquerib fue no solo el caso mejor documentado, sino también el de mayor importancia y que requería intervenciones más drásticas. El «triángulo» asirio estaba en régimen de agricultura pluvial, no de regadío, y Asiria nunca había sido un imperio «hidráulico»[31], basado en trabajos sistemáticos de canalización. Queriendo Senaquerib transformar la agricultura de la zona en torno a Nínive de pluvial a hortícola, debía emprender necesariamente trabajos de canalización. Pero no la tradicional de los grandes aluviones fluviales (como en la Baja Mesopotamia), sino de una canalización propia de las zonas montañosas (y de las áridas), a base de canales subterráneos, acueductos, desviaciones de corrientes de agua, presas: una intervención basada en técnicas nuevas, propias de la Edad del Hierro[32]. Un paralelismo muy claro es el del reino azteca: el crecimiento de la capital imperial Tenochtitlan, habitada mayoritariamente por gente que no producía alimento, exigió también intensificar la producción agrícola de las regiones cercanas mediante obras para el riego, típicas de la «montaña»[33].

Senaquerib, que se autoproclama gran innovador[34], se jacta mucho de sus obras de canalización, en textos ya citados anteriormente, y su orgullo —una vez descontado el carácter personalista— está bien fundado: la dimensión de la organización hidráulica de la zona no tiene igual en la época. Pero, respecto a la regularidad geométrica del paisaje agrario, sobre el que el rey se reserva también alguna alusión, se trataba de resultados totalmente aproximativos: nada similar a un «paisaje imperial», como el de las centuriaciones romanas[35] o de ciertas plantaciones coloniales.

18

LAS PROVINCIAS

âlāni šunūti ana eššūte aṣbat
ekalla mūšab šarrūtīya ina libbi addī
ša-rēšīya bēl piḫati ina muḫḫi aškun
(«yo organicé de nuevo aquellas ciudades, edifiqué en ellas un palacio como mi sede real, instalé un eunuco mío como gobernador»)

Mientras que las ambiciones de expansión imperial caminan juntas con la ideología universalista y con los conocimientos geográficos en largas distancias (derivados de la práctica comercial), el control de las conquistas está condicionado por factores técnicos. Durante todo el recorrido histórico del Antiguo Oriente existe un modelo fundamental, una unidad administrativa (que en otro lugar he definido «cantonal») que comprendía un radio de 20 km. Es en buena medida el «módulo protoestatal» de Colin Renfrew[1]. La extensión viene determinada por el factor de la distribución de los recursos (humanos y materiales) en el espacio, que las técnicas de transporte de la época no consentían alargar. Las informaciones y las órdenes podían extenderse más lejos, pero los cereales (transportados a lomos de asnos) no. Donde una red de canales consentía el uso de naves, el módulo podía ampliarse; donde, por el contrario, el territorio montañoso hace más arduo el

recorrido, el módulo tenía que encogerse. Pero la dimensión media siguió siendo válida por más de dos milenios.

El imperio, por tanto, se organiza como un mosaico de provincias, cada una en torno a su capital, sede de la administración local y del palacio del gobernador. La provincia funciona como ya funcionaba el reino autónomo o vasallo antes de la anexión directa; solo que la centralización de los recursos materiales y la gestión de los humanos se conciben en función del imperio. Comportan, por tanto, el traslado de la provincia a la capital de los excedentes de recursos, transformados en forma transportable: a diferencia del reino cantonal autónomo, la provincia es un módulo cantonal tributario.

No es el caso de recorrer aquí analíticamente la articulación provincial primigenia del núcleo original y la progresiva añadidura de otras provincias, siempre más lejanas[2]. Se ha propuesto como esencial la distinción[3] entre el «país de Asur» (*māt Aššur*) y el «yugo de Asur» (*nīr Aššur*). El «país de Asur» corresponde *grosso modo* al territorio ya adquirido en el período medioasirio, con la expansión del núcleo original (Asur y el «triángulo asirio») hasta incluir toda la Alta Mesopotamia, entre el Éufrates y los montes Zagros[4]. Se trata de un territorio que será organizado de modo orgánico por Salmanasar III[5], y que en época imperial plena se considera propiamente asirio, poblado por asirios; mientras que la zona sometida al «yugo» se considera externa, todavía en vía de sumisión y de asimilación. Pero no se produce[6] una diferencia de *estatus* entre provincias viejas y nuevas, ni mucho menos emergen corrientes nacionalistas. En Asiria no se establece una diferencia entre un territorio «metropolitano» y las provincias externas, como en Roma o posteriormente en los imperios coloniales modernos. En una primera fase (medioasiria) las provincias del «país de Asur» son las que envían al templo de Asur diversas contribuciones: *ḫamussu, rēšēti, ginā'u, satukku*[7], pero posteriormente se sumarán obviamente las nuevas provincias conforme se vayan constituyendo.

Sea como fuere, ambas zonas (la original y la ampliada) se estructuran en provincias, más pequeñas y densas en el núcleo central (más densamente urbanizado, con tantos pueblos pequeños que ambicionan autonomía en la administración local) y más grandes en los territorios alejados. Normalmente, cada reino conquistado se transforma en provincia o, a lo más, un reino demasiado grande se divide en dos provincias, como es el caso de Hama o el de Samaría. Nótese que las provincias del imperio persa (las «satrapías») son mucho más grandes que las asirias, aunque la capacidad de comunicación y de distribución de bienes no era muy diferente. Esta dimensión ampliada la heredarán posteriormente otros imperios territoriales, como el romano, el bizantino y otros muchos.

Existe una especie de jerarquía —o al menos, de prestigio— entre las principales provincias, como se ve por la secuencia bastante fija en la que los gobernadores se sucedían en el oficio de *ḫīmu* (el epónimo que da el nombre del año), después del rey y de los grandes funcionarios centrales. Ofrezco a modo de ejemplo un resumen que se refiere al reinado de Salmanasar IV:

(781)	Salmanasar	rey de Asiria
(780)	Shamshi-ilu	jefe del ejército (*turtānu*)
(779)	Marduk-remanni	copero mayor (*rab šāqê*)
(778)	Bel-lesher	mayordono (*nāgir ekalli*)
(777)	Nabu-ishdeya-kain	chambelán (*masennu*)
(776)	Pan-Asur-lamur	gobernador del país (*šakin māti*)
(775)	Nergal-eres	gobernador de Rasappa
(774)	Ishtar-duri	gobernador de Nasibina
(773)	Mannu-ki-Adad	gobernador de Arrapha
(772)	Asur-bela-usur	gobernador de Kalhu (Nimrud)[8].

En reinados más largos la lista continúa con los gobernadores de otras provincias; en algún caso, se salta a los funcionarios centrales.

En las inscripciones conmemorativas, la institución de una nueva provincia en un territorio apenas conquistado se centra en dos elementos: la construcción del palacio[9] y el nombramiento del gobernador con funciones fiscales y administrativas[10], de control militar y de intervenciones cultuales[11]. Un tercer elemento que para nosotros puede parecer esencial, como es la canalización de los recursos, se cita con menor frecuencia, tal vez porque resulta demasiado obvio y es menos apropiado para celebraciones. Los temas literarios, aunque tienen raíces ya del siglo IX, se concentran en los textos de los dos grandes reyes creadores del imperio en su forma final: Tiglat-pileser III y Sargón II. Posteriormente se da algún ejemplo aislado con Senaquerib, pero bajo los dos últimos reyes, Asarhadón y Asurbanipal, ya consolidado el imperio, se dan nuevas formas de celebración para la anexión (en verdad, parcial, conflictiva y efímera) de Egipto y para la destrucción de Elam.

Pasando a la fraseología característica, en época medioasiria no se celebra todavía en modo formal la constitución de nuevas provincias, mientras sí se alude a la adquisición de recursos, citando más bien el trabajo forzado (*alla marra u tupšikka emēdu*, «imponer azada, pala y cesta»: RIMA 1, n. 76.3: 44-45) y no tanto la imposición de impuestos. Por el contrario, después de la fase de reconquista se indica el pago de tasas/tributos anuales (*bilta maddatta šakānu* y semejantes), el acopio de «grano y paja» (*še'a u tibna ina libbi tabāku*, a partir de Adad-nirari II: RIMA 2, n. 99.2: 44). Con Asurbanipal II el tema comienza a asumir su formulación característica, comenzando con la construcción del palacio. Por ejemplo, para la provincia de Tushhan (Alto Tigris) se dice:

> Organicé de nuevo Tushhan, desmantelé la vieja muralla y construí una nueva de arriba abajo. Fundé un palacio como mi residencia real, lo construí completamente, de arriba abajo... Organicé para mí la ciudad y almacené grano y paja del país de Nirbu. Los habitantes de Nirbu, que habían huido ante mis armas, pero que después habían vuelto para someterse, los instalé en la ciudad y en casas convenientes, e impuse a sus ciudades tasa y tributo (*biltu maddattu*) y trabajos forzados (*zābil kudurri*) más duros (RIMA 2, n. 101.1: ii 3-12).

La instalación de gobernadores, que se suele recordar para cada provincia en particular, se cita de forma estándar en los textos de resumen:

> En las tierras y montañas que conquisté, instalé gobernadores (*šaknūte šākānu*) que me sirvieran y que eran responsables de las tasas y tributos (RIMA 2, n. 101.56: 12-14 y numerosos textos paralelos).

Salmanasar III se empeñó más en someter zonas periféricas mediante el dominio indirecto que no en instituir provincias. Una excepción es Til-Barsip (el reino arameo de Bit Adini, en el Éufrates, que Asurnasirpal no había logrado anexionar) en donde se construyó el palacio del gobernador (RIMA 3, 19, n. 102.2: ii 33-35); aunque se pone el acento en el tema absolutamente ideológico del cambio de nombre (ver el cap. 25). Tanto Asurnasirpal como Salmanasar construyeron dos «palacios», el primero en Aribua de Patina (RIMA 2, n. 101.1: iii 81-82), el segundo en Muru de Bit-Agushi (RIMA 3, n. 102.14: 130-131), en la misma zona, el valle bajo del Orontes, pero se trata de puntos de apoyo comerciales y militares, extraños al sistema provincial. Más tarde, en el período «feudal» (primera mitad del siglo VIII) las circunstancias políticas no permitieron nuevas organizaciones provinciales.

Por tanto, es bajo Tiglat-pileser III que el tema asume de repente (pero en perfecta consonancia con la nueva estrategia imperial[12]) una forma estándar y una frecuencia de uso sin precedentes. Me limito a citar las nuevas provincias de Kar-Asur y de Uluba (Habhu):

> Encima de un *tell* llamado Humut edifiqué una ciudad y la completé totalmente. Fundé un palacio para mi residencia real. La llamé Kar-Asur. Erigí el arma de Asur, mi señor. Hice habitar en ella población de los países que yo había conquistado, les impuse tasas y tributos y los conté como asirios (RINAP 1, 26-27, n. 5: 1-4).

> El entero país de Uluba, con sus ciudades [sigue la lista], lo convertí en territorio asirio. En Uluba construí una ciudad, la llamé Asur-iqisha, instalé en ella a un eunuco mío como gobernador (*šūt-rēšīya bēl pīḫāti ina muḫḫi aškun*) (RINAP 1, 98, n. 39: 25-29 y textos paralelos).

La fraseología se hace más compleja, pero también más estándar, con las numerosas provincias instituidas por Sargón II. Cito aquí solo un par de ejemplos, seguidos de uno de los muchos resúmenes finales:

> Acrecenté esa ciudad (Samaría) y la poblé como nunca antes: coloqué gentes de las tierras que yo había conquistado. Establecí sobre ellos un eunuco mío como gobernador. Les impuse tasas y tributos como a los asirios (*Ann.* 15-17, en ISKh, 87-88 y textos paralelos).

> Organicé de nuevo su ciudad (Ashdod), y la poblé con gentes de las tierras que yo había conquistado. Establecí sobre ellos un eunuco mío como gobernador. Los conté como gentes de Asiria y ellos llevaron mi yugo (*Ann.* 253-254, en ISKh, 134-135 y textos paralelos).

> [larga lista de países, ciudades y tribus] Conquistó con su poder, estableció sobre ellos eunucos suyos como gobernadores y les impuso tasas y tributos como a los asirios (Hawkins, 2004, 154: 11-13).

En un estudio preliminar sobre el tema «Palacios y gobernadores»[13] he mostrado que, mientras que Tiglat-pileser parece acentuar más la construcción de palacios, Sargón subraya el establecimiento de gobernadores más de cuanto lo había hecho su predecesor, que los había mencionado, sobre todo, para áreas no urbanizadas. En los límites en que estas variantes estadísticas resultan significativas, se deben poner en relación con factores históricos concretos: Tiglat-pileser accede al trono al final de la fase «feudal» y tiene la intención de reconducir a los gobernadores de las provincias internas a un rango subordinado: no tiene, por lo tanto, ningún interés en acentuar mucho el papel de los gobernadores, mientras que, por el contrario, su interés por construir la nueva capital parece tapar (al menos a nivel de comunicación) la necesaria construcción de palacios periféricos.

Desde Senaquerib a Asurbanipal descienden las ocasiones para tocar el tema, pero la terminología se mantiene fija. Prácticamente durante todo el tiempo del imperio neoasirio, la secuencia conceptual y fraseológica esencial es esta: conquista («yo impuse mi señorío en el país GN entero/lo conquisté con mi poder»); asimilación administrativa («lo asumí dentro de los confines de Asiria», «los traté como asirios»); renovación urbana y edilicia («organicé de nuevo la

ciudad», «edifiqué un palacio para mi residencia real»); repoblación («hice habitar allí gentes que yo había conquistado»); establecimiento del gobernador («establecí sobre ellos un eunuco como gobernador»). Otros motivos incluyen el cambio de nombre, la erección de una estela, la introducción de símbolos divinos asirios. Resulta claro el doble procedimiento de destruir el orden antiguo y de construir un orden nuevo (como hemos visto en el cap. 15).

Nótese que los gobernadores son definidos normalmente (casi de modo absoluto) como eunucos (*šarēši*) del rey y, a menudo, se trata de los mismos oficiales del ejército que han realizado la conquista, de la que el rey se gloría como acción personal. Por un lado, el rey pretende estimular el espíritu combativo y premiar el resultado; por otro lado, quiere asegurarse de que a los gobernadores no se les pase por la cabeza la posibilidad de transmitir su función de modo hereditario. Sobre la preferencia por los eunucos, conocida también en imperios posteriores, volveré más adelante. La experiencia negativa (en óptica centralista) del llamado período «feudal» (primera mitad del siglo VIII), cuando algunos gobernadores de provincia (caso extremo es el de Shamshi-ilu, jefe del ejército y gobernador de Til-Barsip y de Harrán, cf. RIMA 3, nn. 104.2, 104.2010-2014, 105.1[14]) asumían más de una provincia, construían palacios, conducían expediciones militares, erigían estelas propias con inscripciones, en resumen, se comportaban como reyes de hecho —había ejercido en el período sucesivo (el de la provincialización externa) una fuerte influencia contraria—. En toda la documentación del siglo VIII-VII no existen prácticamente casos de iniciativas autónomas por parte de los gobernadores. Incluso, cuando un funcionario provincial construye algo, se apresura a subrayar que ha sido a expensas del rey y a mayor gloria del rey:

> He construido una fortaleza de (tantos) codos de perímetro. En su interior he construido un palacio real y he metido en él una imagen del rey. En ella he erigido 200 tablas de piedra. En ella he hecho habitar a súbditos del rey (SAA 5, n. 15: Rev. 5-12).

Los funcionarios asirios de la corte y del ejército se distribuyen sistemáticamente en dos categorías: «barbudos» (*ša ziqni*) y «eunucos» (*ša rēši/ša rēš šarri*), distinción que con los mismos términos se encuentra en Bizancio[15]. La utilización de eunucos, no solo como guardianes del harén (quizás su uso original, cf. los «edictos de palacio» medioasirios, en WAW 6, 196-209), sino también en altos grados de la administración y del ejército es muy habitual en los imperios (y reinos en general) orientales: muy presentes en el imperio aqueménida[16], en el romano y, sobre todo, en el bizantino[17], en el otomano, pero también en la China Ming[18], en India, Rusia y Arabia. Existen resúmenes comparativos[19] que minusvaloran o excluyen totalmente el caso asirio, a pesar de que es muy llamativo y que ha sido perfectamente estudiado por Kirk Grayson[20]. En el Antiguo Oriente existían eunucos ya antes, probablemente en ámbito egipcio[21], ciertamente en ámbito hitita[22], mediobabilonio y medioasirio; pero es con el imperio asirio cuando su papel en la administración y en el ejército resulta preeminente.

Acerca de los motivos que puedan explicar la elección corriente de privilegiar a eunucos para papeles de importancia civil y militar, surgen claramente dos elementos: el hecho de que no puedan transmitir a los hijos poder y bienes, y el hecho de que, despojados de familia desde una tierna edad, se sienten ligados a su señor por una particular relación de fidelidad. Resulta extraño que estos dos motivos sean minusvalorados en los estudios comparativos: Maria H. Dettenhofer no cita para nada el tema de la transmisión patrimonial y Kathryn M. Ringrose recurre a un motivo de «género»: los eunucos pueden mediar, cruzar las barreras cerradas a hombres y mujeres. Creo que esta (¿inconsciente?) censura moderna y occidental sobre los motivos políticos y económicos esté influida por el juicio moral (¿y religioso? ¡pero Bizancio es cristianísima!), que tiende a rechazar la práctica en el ámbito del despotismo oriental. La difundida ignorancia sobre el papel de Asiria, en donde por primera vez el papel de los eunucos adquiere gran preeminencia, y en donde comienza la «cadena» de transmisión (gracias al imperio aqueménida) a imperios sucesivos, se debe

simplemente a la ignorancia generalizada entre los modernistas de todo lo que se refiere a la antigüedad preclásica.

19

DE TRIBUTARIOS A DEPORTADOS

šarru ša ultu ṣīt šamši adi ereb šamši
mušpel nīšē māti elīti u šupālīti
(«el rey que, de donde surge el sol hasta donde se pone, intercambió las gentes de los países altos con las de los bajos»)

Recientemente[1] se ha propuesto una tipología muy variada (y un tanto modernizante), basada en incas y aztecas, sobre las posibles respuestas o reacciones de las poblaciones amenazadas y subyugadas al dominio imperial: depresión (*Blistering*), emulación, resistencia, éxodo, control de la información, apropiación, complicidad, asimilación. Los pueblos abrumados por el imperialismo asirio no tenían tantas posibilidades de elección: antes de la derrota solo disponían de la rendición o la fuga (o una inútil resistencia), y tras la derrota solo la asimilación forzada.

Por parte del imperio, una vez destruido el orden precedente e instalado el gobernador en el nuevo palacio, el resto del territorio y la población sometida no parecían recibir una atención específica. Sobre los habitantes, vencidos y pacificados, se proclama en general que se han convertido en «como asirios» (cf. cap. 22), asimilados política y legalmente, y esta parecería ser una buena noticia para los interesados. Solo que tal asimilación se traducía en la práctica en dos procesos: la sumisión fiscal con tasas y tributos, que obviamente gravan la

productividad; y la deportación cruzada que altera profundamente la estructura social, el grado de sometimiento, la capacidad de autoidentificación.

Los nuevos asirios, por tanto, tenían que pagar contribuciones como los demás, estar sometidos a la leva militar y a trabajos forzados, y pronto caerán en la cuenta de que convertirse en miembros del estado central es bello, pero oneroso. En el siglo VIII, en el culmen del poder imperial, las campañas asirias muestran señales de crisis demográfica y productiva, sea por las pérdidas humanas en la guerra, sea por el crecimiento desmesurado de la capital. Las tendencias contrarias —crecimiento para la ciudad, mengua para el campo— indican que la gestión del imperio da ventaja a la élite dirigente, mientras que sus costos pesan sobre la población común. Y, con pocas excepciones, una crisis más grave pesa sobre las zonas periféricas, a pesar de la intentada solución con deportaciones de entrada.

El proceso de esclavitud al que están sometidas las poblaciones afectadas por la expansión imperial se puede simplificar en dos grandes fases, situadas en el tiempo de forma distinta, según su posición geográfica: la tributaria y la de la deportación[2].

En ambas fases, aun siendo evidente la dureza económica y existencial para los dominados, la ideología asiria introduce cierta forma de convencimiento o de atenuante. La importancia de tales justificaciones ideológicas, *grosso modo*, aumenta a medida que los dominados pasan de ser considerados externos a internos, pues, en cuanto proveedores de recursos humanos, tienen que ser motivados o se les debe dar participación. Pero su eficacia sigue siendo siempre mínima.

Respecto al peso contributivo, el período posiblemente más crítico es el que precede a la conquista y la anexión: es el período, y pueden pasar varios siglos, entre el primer juramento de sumisión y la anexión definitiva. Los súbditos de reinos «vasallos», además de mantener el palacio real local, deben contribuir al tributo que hay que pagar al soberano asirio. El tributo está a cargo de los reyes locales, pero estos

solo pueden valerse de sus súbditos para reunir los recursos necesarios. La forma y la entidad del tributo asumen valencias opuestas en el plano ideológico y en el material.

A nivel ideológico estrictamente lexical, el «campo semántico» del tributo se une al del don, y ambos términos van normalmente juntos, como *biltu* y *maddatu*: el primer término (del verbo *wabālu*, «llevar», literalmente «aportación») indica el pesado tributo; el segundo (del verbo *nadānu* «d(on)ar», literalmente «regalo») indica, al menos al comienzo, una contribución formalmente espontánea[3]. La endíadis se corresponde perfectamente con la articulación del tributo en una parte principal y una serie de contribuciones añadidas, efecto de una formalización práctica, que proviene del segundo milenio, que consistía en añadir al tributo debido unas sumas voluntarias o personalizadas (destinadas al rey, a la reina y al príncipe heredero, a los miembros principales de la corte). La lista del tributo de Ugarit al soberano hitita (siglos XIV-XIII) es muy explícito en este sentido (WAW 7, n. 28 a-b). Aquí tenemos una lista de un tributo asirio del siglo VIII, proveniente de una ciudad oriental, en una carta que el príncipe heredero Senaquerib envía a su padre, Sargón:

> Dos talentos de plata, 20 minas de plata en sustitución del marfil, 50 túnicas, 10 togas, 3 ánforas de pescado congelado, 20 cestas con 1000 peces, como tributo (*maddatu*), (mas) una corona de oro, 20 copas de plata, 4 togas de lino fino, 15 tiendas árabes, 10 túnicas, 10 togas grandes, como regalo (*namurtu*) para el rey («el palacio»); 3 minas de plata, 2 túnicas y 3 togas, como tributo, mas 10 minas de plata, 5 túnicas y 5 togas como regalo a la reina; 3 minas de plata, 2 túnicas y 2 togas como tributo al príncipe heredero [siguen los dones al visir, al jefe del ejército y a otros funcionarios mayores de la corte] (SAA 1, n. 34; Bär, 1966, 21-26).

Aquí se distingue entre el tributo básico, llamado genéricamente *maddatu* y las contribuciones añadidas, definidas explícitamente como *nāmurtu* (de *amāru* en el sentido de «calcular»). Sin duda, originariamente los dones añadidos (aunque fueran obligatorios) servían para personalizar el tributo, para introducir en las reglas de la hospitalidad al rey vasallo que cada año se presentaba personalmente en la corte del emperador, en donde encontraba al rey y a sus

familiares y colaboradores, a cada uno de los cuales debía ofrecer un regalo. Más tarde, cuando el tributo se recaudaba por vía administrativa y carecía de una relación personal, seguía articulándose simplemente en un cuerpo principal y en añadidos igualmente gravosos[4]. En otro lugar, a propósito de los *Anales* de Asurbanipal II[5], he hecho ver que los caudillos de las montañas, añadiendo calderos de bronce —en alusión a una relación de participación ceremonial en la mesa— a las cabras monteses que constituían la parte central de su tributo, habían pretendido dar nobleza a la relación tributaria mediante un toque ceremonial. El rey asirio es «quien recibe el gravoso tributo de las cuatro partes del mundo» (Tukulti-Ninurta I, RIMA 1, n. 78.24: 19-20), «quien recibe/acepta sus regalos (*ṭa'tē*)» (*ibid.*, n. 78.1: iv 37 y textos paralelos, donde *ṭa'tu* es una propina, degradante para quien la da), «quien recibe tributo y regalos de todos los pueblos» (Tiglat-pileser I, RINAP 1, n. 35: 30), etc. La distinción aqueménida[6], según la cual los pueblos sometidos por las armas pagaban tributo, mientras que quienes se habían sometido espontáneamente enviaban regalos, no encuentra una analogía exacta en el ámbito asirio.

A nivel material, el peso del tributo exigido parece tan grande que hace difícil, si no imposible, hacerlo efectivo, especialmente por un largo tiempo. El tributo (como el botín) se suele calificar de «pesado» (*kabtu*), «grande» (*ma'du*), «innumerable» (*ana lā manī*). Al leer ciertas cantidades, uno queda impresionado. El tributo que Salmanasar III exige de Patina es solo uno de tantos (ni siquiera el más gravoso) en el transcurso de su campaña en Siria:

> De Qalparuda de Patina recibí (como tributo *una tantum*) 3 talentos de oro, 300 de plata, 300 de hierro, 1000 calderos de bronce, 1000 vestidos de lino multicolor, su hija con una rica dote (de) 20 talentos de lana teñida de púrpura, 500 bovinos y 5000 ovinos. Y como tributo anual le impuse 10 minas de plata, 100 troncos de cedro, 100 cargas de resina de cedro, y los recibí cada año en Asur (RIMA 3, n. 102.2: ii 21-24).

La suma total solo de seres vivos (hombres y animales) conseguidos en las primeras 20 campañas comprende «110 610 prisioneros, 9920 caballos y mulos, 35 565 bovinos, 183 755 ovinos» (*ibid.*, n. 102.10:

iv 34-40) —y estamos a los comienzos de la expansión imperial—. Después se prefiere decir simplemente «el tributo (debido) a mi señorío» o «como para los asirios», sin pararse a cuantificar, igual que si fuera cosa rutinaria. Muy a menudo, en vez de hacer mención del tributo, se hace alusión al «gravoso yugo de Asur», o «de mi señorío» (*nīr bēlūtīya*), y se puede observar que ambas expresiones se alternan; si se usa la expresión metafórica no hace falta la descriptiva, y viceversa. De modo que la habitual alusión al «yugo» es prácticamente una alusión al tributo o, más genéricamente, a la carga de recursos materiales que el vencedor exige al vencido. Por lo demás, la metáfora del yugo se encuentra también en Roma[7].

Al exigir el tributo, se diría que Asiria está «tensando la cuerda» hasta el límite de su resistencia, no solo para adquirir la mayor cantidad posible de bienes, sino esperando en la ruptura de la cuerda. Cada intento de rebelión se castigaba con el aumento del tributo, usando expresiones como «reforcé tributo y dones» (*udannin*), a partir de Adad-nirari II (RIMA 2, n. 87.1: vi 34-35), o «aumenté (*ušātir*) más que antes y les exigí (*muḫḫīšunu aškun*)» a partir de Asurbanipal II (RIMA 2, n. 101.1: i 96; ii 11; ii 79; iii 48, etc.) y hasta Asarhadón (RINAP 4, n. 1: iii 14-15; iv 17-18). La consecuencia casi inevitable es que uno de los motivos principales para una intervención de castigo, que comporta la anexión, es precisamente la suspensión del pago del tributo: también esto desde Adad-nirari II (RIMA 2, n. 99.2: 85-86) hasta Sargón II (por ejemplo, Muttalu de Kummuh, *Ann.* 398-401, en ISKh, 177 y 337-338).

Otro elemento muy oneroso que grava sobre las poblaciones es la deportación[8], durísima no solo en términos económicos y de estatus legal (servidumbre), sino también a nivel existencial de desarraigo, por no hablar de tantos deportados que murieron en el viaje. El uso de la deportación sufre una clara evolución cronológica, relacionada con la estructura global del sistema imperial. En una primera fase, basada en el dominio indirecto, los grupos humanos se tratan (cautivos o transferidos) como si fueran parte del botín o del tributo, como

recursos humanos que se suman a los materiales. Se trata de grupos pertenecientes a la élite (la corte) o válidos para el ejército. Al primer tipo pertenecen de modo especial las hijas del rey vencido con su rica dote; ya he ofrecido algunos ejemplos (cap. 6) y la documentación aumenta con Asurbanipal II y con Salmanasar III. Del segundo tipo son muchos los ejemplos de soldados deportados y enrolados en el ejército asirio, y todavía continúan en el culmen del imperio[9]. Cito solo alguno de entre las innumerables menciones:

> Tomé conmigo carros, jinetes e infantería de GN (y proseguí mi camino), (Asurbanipal II, que alude a tropas auxiliares, RIMA 2, n. 101.1: iii 58, 63, 68-69, etc.).
>
> Sus soldados, capturados como botín, (numerosos) como langostas, fueron confinados dentro de mi ejército (Shamshi-Adad V, en RIMA 3, n. 103.1: iv 34-36).
>
> Recluté entre ellos (las tropas de Karkemish) 50 carros, 200 jinetes y 3000 soldados de infantería, y los añadí a mi guardia real (*kiṣir šarrūti*)» (Sargón II, *Ann.* 75, en ISKh, 94 y 316).
>
> Deporté a los auxiliares (*urbī*) arameos y caldeos que (estaban) dentro de Uruk, Nippur, Kish y Hursagkalamma, junto con los habitantes culpables, y los conté como botín (Senaquerib, RINAP 3/1, n. 1: 52 y textos paralelos).
>
> Seleccioné algunos de sus soldados expertos en la lucha y los añadí a mi guardia real: aurigas, jinetes, tropas pesadas y tropas ligeras, portaescudos, exploradores, agricultores y pastores. Los añadí en gran número a las (ya) numerosas fuerzas de Asur y a las guardias de los reyes que me precedieron. Al resto, los distribuí como ovejas y cabras entre el palacio, nobles, corte y habitantes de Nínive, Kalhu (Nimrud), Kalzu y Arbela (Asarhadón, RINAP 4, n. 33: iii 14'-22').

Tanto el uso de elementos locales como tropas auxiliares como la preferencia por soldados extranjeros (a quienes se les consideraba fieles, pues estaban desarraigados y, en todo caso, no involucrados en tramas internas de la corte) en el cuerpo de guardia del rey, tienen numerosos paralelos en diversas organizaciones imperiales. Entre las deportaciones masivas de la fase protoimperial, se cita a menudo la de Tukulti-Ninurta que «deportó» 28 000 hititas (RIMA 1, n. 78.24: 23-25, ya citado en el cap. 4), pero se trata de un recuerdo tardío de un episodio sucedido en el primer año, acerca de la derrota de algunos países a occidente del Éufrates (por eso, «hititas») y la cifra hace

referencia al conjunto de la población sometida que, obviamente, permaneció en su lugar.

Pero es durante la segunda fase, la de la anexión directa y la provincialización, cuando las deportaciones no se limitan a la captura de miembros de la corte o de especialistas militares, sino que se transfieren poblaciones enteras; de este modo el número de las personas implicadas aumenta sin cuento. Se puede calcular[10] que en los tres reinados de la fase de provincialización (Tiglat-pileser III, Sargón II y Senaquerib) fueron deportadas más de un millón de personas (sobre un total de 1 200 000), sumando solo las cifras mencionadas conservadas en los escritos, es decir, sin contar las cifras que se podrían encontrar en lagunas textuales u omitidas en las narraciones menos interesadas en la precisión de detalle. La cifra real podría doblar y triplicar la mencionada, y una proyección estadística ha llegado a indicar un total (quizás excesivo) de 4 500 000 personas deportadas[11]; lo que en la modesta población de la época constituye una cifra enorme (sería muy osado proponer un porcentaje). Una interpretación «positiva», que justifique las deportaciones asirias, como la de Saggs (1982) me parece absolutamente fuera de lugar.

A menudo se ha afirmado que las deportaciones pueden ser unidireccionales o cruzadas. Las primeras, típicas del imperio neobabilónico, mueven a la gente de un país conquistado al país central, pero abandonando la periferia a una crisis irremediable. Las deportaciones cruzadas, típicas del imperio neoasirio, transfieren a las poblaciones de un país conquistado hacia otras provincias (no solo al país central) y, al mismo tiempo, de estas al de conquista reciente[12]. La finalidad principal era, por tanto, la de destruir la unidad étnico-política del país conquistado, la de sustituir la autoidentificación local con la imperial multiétnica, pero manteniendo a las provincias en la posibilidad de seguir produciendo. La diferente eficacia de los dos tipos de deportación resulta evidente si se compara la suerte de los deportados de Israel tras la conquista asiria, con el destino de los de Judá tras la conquista neobabilónica. Los deportados por Asiria

perdieron todo rastro de identidad o visibilidad (es el asunto de las «diez tribus desaparecidas») asimilados en el océano imperial, mientras que los deportados por lo babilonios mantuvieron su unidad en Babilonia, en torno a su propia élite política o religiosa. Más aún, el territorio del norte permaneció más o menos habitado (por una mezcla entre los que quedaron y los deportados extranjeros, que son los samaritanos), mientras que el sur quedó casi despoblado para recoger a los exiliados de regreso. Veamos algunos ejemplos de deportación cruzada:

> Asenté 600 prisioneros de GH_{1-2} y 5400 de GN_3 en la ciudad de GN_{1-7} del país de Unqi. Asenté (número) de prisioneros gutis de GN_1, 1200 de GN_2 y 6028 de GN_{3-4} en las ciudades de GN_{1-4} a la orilla del mar... Los consideré como gentes de Asiria (*itti nišē māt Aššur amnušunūti*) y les impuse trabajos forzados (*ilku tupšikku*) como a los asirios (*kī ša Aššurrī*) (Tiglat-pileser III, RINAP I, n. 14: 3-10).

> Arranqué (*assuḫ*) de su sede la población de GN_{1-3}... por el pecado que cometieron, y las asenté en Siria (Hatti) de Amurru... Las poblaciones de las ciudades GN_{1-2}, (aunque) habían crecido como perros en mi palacio, pidieron ayuda a la tierra de Kakme para una secesión. Los arranqué de su sede y los llevé a Damasco de Amurru... Vencí a las tribus (árabes) de GN_{1-4}, árabes remotos habitantes del desierto... y a los supervivientes los asenté en Samaría (Sargón II, *Ann.* 66-67, 76-78, 120-123, etc., en ISKh, 91-95, 110 y 315-316, 320).

> Deporté las gentes, ancianos y jóvenes, machos y hembras, (mas) caballos y muchos asnos, camellos, bovinos y ovinos innumerables... Tomé Elenzash como mi ciudad real y como fortaleza de ese distrito, y la habité con gentes de (otros) países que yo había conquistado (Senaquerib 3/1, n. 4: 27-30).

Nótese en el primer ejemplo citado el traslado de montañeses (gutis) a ciudades de la costa mediterránea, como en el ya mencionado epíteto del mismo rey: «quien cambia (verbo *šupēlu*) las gentes de países altos y bajos» (cap. 10).

Con la práctica de deportaciones cruzadas Asiria mostraba interés por mantener todas las provincias (incluidas las del núcleo histórico) igualmente habitadas y productivas, a pesar de que, como ya hemos dicho, la exigencia tributaria fuese de tal calibre que hacía inevitable el descenso demográfico y productivo. Sobre todo, su interés se centraba en evitar que las antiguas casas reales, las viejas clases dirigentes,

pudieran alimentar proyectos de recuperación, si no de venganza. Hubo también una diferente selección de destinos entre los deportados, sobre la base de su rango y su grado de especialización para el trabajo. La población común (básicamente granjeros) se utilizaba como mano de obra agrícola o en construcciones; a los especialistas se les concentraba más bien en la capital. De esto no hablan las inscripciones conmemorativas, como tampoco mencionan fenómenos de emigración voluntaria del campo a la ciudad, de las provincias a la capital. Sobre este punto resulta insalvable la diferencia entre las inscripciones conmemorativas y los documentos de archivo[13], ya que las celebraciones reales no están interesadas en las iniciativas individuales de los vencidos: entre los muchos individuos con nombre extranjero que aparecen en los documentos de archivo[14], ¿cuántos habían sido deportados y cuántos habían emigrado voluntariamente? Una vez que desde arriba se había puesto en marcha, y que ya no se podía parar, el proceso de mezcla y de deslocalización se aceleró también desde abajo.

Por el contrario, no existe en Asiria un movimiento centrífugo, propiamente colonial, de movimientos de población del núcleo imperial hacia la periferia para constituir colonias urbanas (en la antigüedad, griegos y fenicios) o regionales (típicas del colonialismo europeo protomoderno o moderno)[15]. Asiria no necesita tierras (entonces siempre sobreabundantes), sino mano de obra (de la que siempre carecía): por lo tanto, importa personas, no las exporta. Además, la colonización (antigua y moderna) se centra en áreas geográficas de escasa demografía o culturalmente atrasadas, mientras que Asiria conquista zonas de un nivel demográfico y técnico-cultural análogo al suyo.

20

LAS REDES DE COMUNICACIÓN

ištu GN1 attumuš ana GN2 aqtirib assakan bēdāk
(«me puse en marcha desde GN_1, me dirigí a GN_2, hice etapa y pernocté»)

Como determinados imperios coloniales modernos, nacidos a partir de un monopolio comercial (estoy pensando en la Compañía de las Indias Orientales británica, o en la análoga compañía holandesa), también el imperio asirio tuvo un precedente en el floreciente comercio paleoasirio (siglos XIX-XVIII), que conocemos a través de los textos de Kültepe (antigua Kanesh, en Anatolia Central), monopolio que —junto al comercio— incluía otras directrices. Se trata del comercio más profusa y analíticamente documentado de la Edad Antigua, al menos hasta el comercio mediterráneo medieval, reconstruido a partir de los documentos de la Genizah de El Cairo. El comercio paleoasirio[1] estaba gestionado por empresas privadas (familiares) con intención de ganancia y mecanismos de exportación (tejidos y estaño) a cambio de plata, es decir, «dinero contante», invertido de nuevo en otros tejidos y más estaño. Se trataba de un comercio bien diferente al de palacio, que era comercio de importación, de adquisición de materiales no disponibles en el país, como se celebra en las inscripciones reales durante toda la historia mesopotámica.

El hiato temporal, la crisis profunda que surgió entre el final del comercio paleoasirio y el comienzo de la expansión imperial medioasiria, así como el diferente horizonte geográfico (comercio orientado a larga distancia, contra expansión territorial a modo de mancha de aceite) obligan a excluir una conexión directa, y las viejas ideas acerca de un imperio paleoasirio, basado en el comercio, son ahora rechazadas y no consideradas dignas de mención[2]. Pero una cierta herencia de la experiencia comercial se puede intuir, al menos, durante la fase de exploración.

Me refiero concretamente a los itinerarios, espejo de una concepción del espacio geográfico como una red de caminos[3]. Existen ya itinerarios paleoasirios, recuperables con base en cartas comerciales[4]; y también itinerarios medioasirios, reproducibles a partir de las cartas de carácter político-administrativo[5]. Existen finalmente itinerarios neoasirios, en concreto el de Zamua[6], con distancias medidas en «leguas» (*bēru, ca.* 11 km), «lados» (*šiddu*, 360 m) y «cuerdas» (*nindan*, 6 m), y estructurado como en el siguiente texto:

> (Tantas leguas, tantos lados, tantas cuerdas) de Baqarru a Arzuhina: primera etapa, día 6. (Tantas leguas, tantos lados, tantas cuerdas) de Arzuhina a Dur-Atanate, día 7, segunda etapa. (Tantas leguas, tantos lados, tantas cuerdas) de Dur-Atanate y Maturaba y de Maturaba a Dur-talite, día 8, tercera etapa, etc.

Tales itinerarios (además del de Zamua tenemos otro en SAA 5, n. 136: 4-9) ofrecen la estructura básica de las campañas militares del período de la «reconquista» hasta Asurbanipal II y Salmanasar III[7]:

> Dejé Anat e hice etapa y pernocté en Mashqite. Dejé Mashqite e hice etapa y pernocté en Haradu, que se encuentra en la orilla opuesta del Éufrates. Dejé Haradu e hice etapa y pernocté en Kailetu. Dejé Kailetu y me dirigí a Hindanu [sigue el detalle del tributo]... Hice etapa y pernocté en Hindanu, que se encuentra en la orilla opuesta del Éufrates... (Tukulti-Ninurta II, RIMA 2, n. 100.5: 73-80).

> Dejé Tabitu, marché junto a la orilla del Harmish, hice etapa y pernocté en Magarisu. Dejé Magarisu y marché junto a la orilla del Habur, hice etapa y pernocté en Shadikanni. Recibí el tributo de Shadikanni en plata, oro, estaño, calderos de bronce, bovinos y ovinos. Dejé Shadikanni e hice etapa y pernocté en Qatna. Recibí el tributo de Qatna. Dejé Qatna e hice etapa y pernocté en Dur-Katlimmu... (Asurbanipal II, RIMA 2, n. 101.1: iii 2-6).

> Entré en el paso de Simesi y me dirigí a Aridu, ciudad fortificada de PN [sigue la conquista de Aridu]... Dejé Aridu... y me dirigí a Hubushkia [sigue su conquista]... dejé Hubushkia y me dirigí a Sagunia, ciudad fortificada de PN el urarteo [sigue la conquista de Sagunia]... Dejé Sagunia y descendí al mar de Nairi (el lago Van), lavé mis armas en el mar, ofrecí sacrificios a los dioses y erigí mi imagen... frente al mar (Salmanasar III, RIMA 3, n. 102.2: i 15-27).

Toda la Alta Mesopotamia, que ya estaba cruzada por la red comercial paleoasiria hasta el vado del Éufrates y las montañas del Tauro y, más aún, todo el territorio conquistado en la etapa medioasiria, es conocido y estructurado administrativamente mediante redes viarias entre lugares (pequeñas ciudades) escalonados a distancia de unos 30/35 km, la distancia que una caravana (en asnos) o un ejército en marcha cubren en un día. Evidentemente los mensajeros —primero en carros y más tarde a caballo— cubren distancias mayores y tienen menor necesidad de postas preparadas; pero una caravana o un ejército se mueven durante el día desde un lugar equipado a otro igualmente equipado. Todavía no existen grandes posadas construidas para caravanas (pero la *bīt mardīti*, de la que hablaremos más adelante, es su núcleo original), pero se puede suponer que las caravanas encontraban en cada lugar de descanso infraestructuras de acogida, aunque fueran ligeras e informales. Más tarde, para distancias más largas surgirá la necesidad de individuar bloques de «diez» etapas[8], por tanto, de unos 350 km, al final de los cuales la caravana se detiene no solo por una noche, sino por varios días para descansar, surtirse de provisiones, reparar los daños y cambiar la cabalgadura.

Esta estructura en forma «reticular» (*network empire*), típica de la fase inicial del imperio asirio, deja su herencia también a la fase sucesiva de imperio territorial. Ningún imperio antiguo (ni moderno, en parte) está en grado de difundir su control de modo homogéneo por todo el territorio, por lo que debe privilegiar el control sobre lugares de interés administrativo y vías de comunicación, para difuminar después su presencia en zonas de interés secundario. Pero me parece exagerado y engañoso sostener[9] que el *network empire* asirio sea comparable al americano actual: el imperio asirio es

totalmente territorial y la componente comercial es del todo secundaria.

Un sistema de comunicación, con itinerarios y áreas de descanso, existía ya en época precedente: tenemos un famoso itinerario paleobabilonio que recorre Mesopotamia entera[10] y un fragmento de itinerario de época acadia[11]. Pero, sobre todo, contamos con la pompa de los soberanos de la tercera dinastía de Ur, que se jactan de la organización formal por todo el reino de una red de lugares de posta para caravanas. Cito únicamente un texto de un himno de Shulgi:

> Fijé las distancias, construí las casas, planté a su alrededor huertos, establecí los lugares de acogida, los puse a cargo de personas expertas. Quien viene de arriba, quien viene de abajo, puede refrescarse en su fresca sombra. El viajero que debe pernoctar por el camino puede encontrar acomodo como en una ciudad bien construida (*Himno* A: 29-35, en Klein, 1981, 190-193).

Shulgi mismo se pone como modelo de sus «correos rápidos», jactándose de haber recorrido corriendo, entre dos filas de gente que aplaudía, el entero trayecto entre Ur y Nippur (*ca.* 100 km) en un solo día (*Himno* A, en Klein, 1981, 188-203); y un siglo más tarde, Ishme-Dagan se volverá a gloriar de lo mismo, con la ventaja —diremos nosotros, malignos— de partir de Isin, que ya está más cerca de Nippur (RIME 4, n. 1.4.8).

Ya en época neoasiria (siglo VIII) es notable la jactancia de un gobernador de Suhu (valle medo del Éufrates) por haber construido un lugar de posta y de control en los límites del desierto en lugar estratégico (allí donde las caravanas del norte de Arabia se dividían en tres direcciones):

> Junto al pozo de Bukre, lugar (antes) no bueno y nunca edificado, descubrí un pozo y lo perforé; el agua era abundante. (En aquel punto) tres rutas se dividen en dirección al país de Laqu, al país de Hindanu y al país de Suhu, pero en los tiempos de los gobernadores que me precedieron, ninguno había instalado una guarnición. En el futuro, quien llegue y pregunte: «¿Cómo es que todo extranjero que pasa puede beber agua?». (La respuesta será): «Puede beber del pozo que nosotros hemos preparado». Antes de mí nadie había construido allí ninguna ciudad, yo concebí la idea de construir allí una ciudad... la llamé Dur-Ninurta-kudur-usur, la poblé con habitantes y una guarnición a caballo... (RIMB 2, n. 1002.2: iii 3'-17').

Volviendo al imperio asirio, resulta claro que todo el sistema provincial estuviera recorrido por una red viaria oficial (la «vía regia», *ḫarrān šarri*) y que los reyes asirios dedicaran sus atenciones a la construcción y mantenimiento de puentes (SAA 1, 47), vados y pasos, prepararan lugares de etapas (*bīt mardīti*, cf. SAA 1, n. 177; 19, n. 194) y utilizasen un servicio de correos rápidos (*kallû*, cf. SAA 5, nn. 74 y 227; SAA 13, n. 33)[12]. El concepto de «vía regia», en el sentido de recorrido a cargo del reino, está muy presente ya en época medioasiria[13] y, sobre todo, en la neoasiria, y será heredado por el sistema neobabilónico[14] y especialmente por la «vía regia» del imperio aqueménida que Heródoto (V, 52-53) describe, aunque limitándose al trayecto Susa-Sardi. La importancia del sistema viario como infraestructura esencial de los imperios ha sido subrayada por Maurice Duverger[15], mientras Alcock *et al.* (2012) han intentado, con éxito alterno, un análisis comparativo de los sistemas premodernos de carreteras[16]. Respecto a la modernidad, piénsese en la importancia que los imperios del siglo XIX atribuyeron a las grandes líneas ferroviarias: la transiberiana para el imperio ruso, el tren a Bagdad y a La Meca para el otomano, la ferrovía del Pacífico para la expansión de los Estados Unidos hacia el Lejano Oeste; por no mencionar las que quedaron en meros bocetos, como la francesa Argelia-Tombuctú (Mali) o la británica El Cairo-Ciudad del Cabo.

Cuando, con posterioridad, las conquistas asirias sobrepasaron los límites del viejo «país de Asur» (es decir, el territorio que ya se había anexionado en época medioasiria), pero todavía estaban en expansión por regiones habitadas o parcialmente urbanizadas, los reyes siguieron usando el sistema del itinerario, como se ve en los anales de Salmanasar III. El cambio verdadero ocurrió con los dos últimos soberanos, Asarhadón y Asurbanipal, que se aventuraron por zonas desérticas y absolutamente carentes de centros habitados o, al menos —ya que los oasis sí existían—, situadas fuera de las rutas comerciales y, por lo tanto, del «mapa mental» mesopotámico. Para dividir en etapas el recorrido de sus ejércitos, Asarhadón y Asurbanipal midieron

las distancias en términos espacio-temporales abstractos, usando la unidad de medida del *bēru* («hora doble»), que correspondía a unos 11 km:

> La tierra de Bazu, un distrito de ubicación remota, tierra árida y olvidada, terreno salino, carente de agua, por 120 leguas (horas dobles) de terreno arenoso, de rocas y piedras, mas 20 leguas de serpientes y escorpiones que llenaban el terreno como hormigas... (Asarhadón, RINAP 4, n. 1: iv 53-57 y paralelos).

Hace años, comentando el texto de la denominada *Sargon Geography*[17], propuse la hipótesis de que Asarhadón tuviera en mente la idea de medir la extensión de mundo, dada la repetición de los 120 *bēru* para llegar a metas más lejanas: proyecto que nunca fue completado. El mapa resultante (Fig. 7) es obviamente moderno, no existe nada parecido en el mundo cuneiforme. El famoso mapamundi neobabilónico (Fig. 8), del siglo VII[18], resulta notablemente resumido y muy ideologizado, pero reproduce fielmente la que debía ser la visión del mundo —de sus límites y de su estructura— en el ámbito babilonio y mesopotámico en general[19].

La estrecha relación entre cartografía e imperialismo[20], típica de los imperios modernos, no existía todavía en época neoasiria o neobabilónica, caracterizadas por una gran pobreza cartográfica, limitada básicamente (por necesidades legales) a la dimensión de campos y casas individuales, pero con gran dificultad para dibujar la planta de una ciudad entera y, más aún, de una región. Las plantas neobabilónicas de los campos[21] siguen una tradición neosumeria[22], mientras que un par de mapas más extensos, la planta urbana de Nippur y la regional de Nuzi[23], no han tenido herederos ni mucho menos desarrollos.

A lo mejor, el imperio asirio tenía poca necesidad de mapas regionales o mundiales: su ecúmene era limitada, al alcance de la mano, gestionable mediante la red de itinerarios. Solo al final, cuando trató de superar los límites tradicionales del mundo centrado en Mesopotamia, tuvo que buscar otras soluciones. Nótese que una ciudad comercial, como la fenicia Tiro, en época de Ezequiel (Ez 27, 9-

25)[24] tenía un mapa mental extenso a través del Mediterráneo y del mar Rojo, desde las columnas de Hércules (el país de Tarshish, actual Andalucía) hasta el Yemen (el reino de Saba), aunque la mayor parte de sus contactos se limitaba al área del Levante. Será el imperio aqueménida el que amplíe notablemente (4 o 5 veces mayor) la ecúmene asirio-babilonia y, por lo tanto, sus ambiciones imperiales. Lo realizará juntando las diversas ecúmenes con las que había entrado en contacto: la egipcia, la fenicia y griega, la árabe, la de Asia central, la india. No es casualidad que en la época del imperio persa oigamos hablar por primera vez de un mapa del mundo (Heródoto, V, 49): no solo una idea mental, decididamente centrada en Mesopotamia (como el ya mencionado mapamundi babilonio del siglo VII), sino una representación gráfica que comprende diversas regiones. El imperio aqueménida heredará directamente de la tradición asiria el cuidado de la «vía regia», las estaciones de posta y el servicio de los correos rápidos[25]. Sistemas análogos, extraños a la transmisión proveniente del Antiguo Oriente, están presentes en China (ya con el «Primer Emperador»)[26] y en el imperio inca[27].

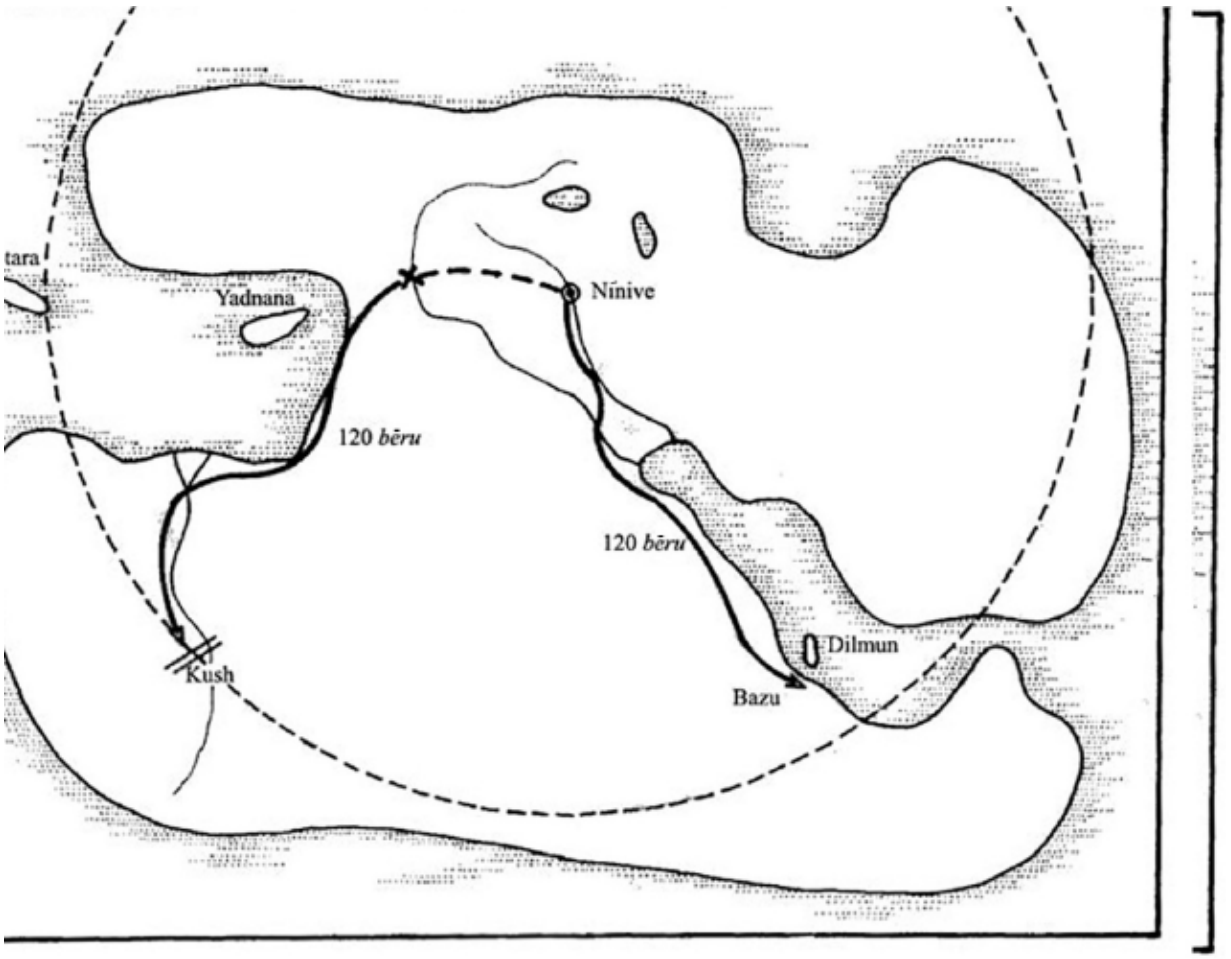


Fig. 7: El radio de 120 *bēru* y la dimensión del imperio asirio.

Fig. 8: El mapamundi neobabilónico (Museo Británico, Londres).

La ausencia o la extrema escasez de mapas de dimensión, al menos, corográfica es común a toda la antigüedad preclásica; una verdadera «cartografía imperial» existirá solo a partir del siglo III a.C., simultáneamente en Roma[28] y en China[29]. Por lo demás, como se ha observado correctamente[30], todavía en la edad clásica, se privilegia el «espacio ideológico» de los itinerarios (como en Asiria) o de los periplos (evidentemente extraños a Asiria). Para una historia de la técnica cartográfica en relación con la historia política y cultural de la idea imperial, me limito a reenviar al volumen de Brotton (2012).

21

CONVERTIRSE EN ASIRIOS

ana nišē mātīya amnūsunūti
nīr bēlūtīya ēmidsunuti
(«los conté como gentes de mi país, les impuse el yugo de mi señorío»)

En una condición jurídico-política de tipo «despótico» como la asiria sería sin duda anacrónico hablar de derecho de ciudadanía o preguntarse, si a los habitantes de las regiones conquistadas se les concedía (automáticamente o no) tal estatus con sus respectivos derechos. Pero existe el concepto de que los pueblos conquistados «se convertían en asirios». No todas las connotaciones de este concepto parecen positivas para los interesados, aunque se presenten como signo de la benevolencia imperial.

Las dos expresiones que he puesto al comienzo se repiten a menudo juntas. La primera, *ana (kī ša) nišē mātiya amnūsunūti*, «los computé como gente de mi país»[1] mantiene un neto sabor administrativo: *manû* significa «contar» y también «computar, registrar (cuantitativamente)». La segunda expresión, *nīr bēlūtīya ēmidsunūti*, «les impuse el yugo de mi señorío»[2] o también *nīr bēlūtīya ušakniššunūti*, «les sometí al yugo de mi señorío» —u otras expresiones equivalentes con el yugo «de Asur» en lugar de «mi señorío» (con

connotación teológica)— tiene un sabor más bien coactivo, más como imposición de una carga que como disfrute de un derecho. Para ambas fórmulas existe también la variante *kī ša Aššurī*, «como a los asirios», con tinte aparentemente más «nacional» y menos «patronal», pero en realidad relacionada a menudo con un gravamen fiscal o de trabajo, en la forma técnica (*biltu u maddattu, ilku tupšikku*) o en la metafórica del yugo.

Podemos resumir diciendo que la ideología asiria distingue entre «asirios originales» y «asirios añadidos», fruto de las conquistas, pero ambos sometidos a la misma autoridad (del rey o de dios) y a las mismas obligaciones (de trabajo y milicia)[3]. A propósito de la distinción entre *māt Aššur*, «el país de Asur», y *nīr Aššur*, «el yugo de Asur»[4], conviene precisar que el «yugo» lo soportan ambos, asirios antiguos y nuevos. Pero un análisis diacrónico de los temas relativos a la unificación resulta revelador de ciertas especificidades no siempre puestas de manifiesto.

Durante la edad medioasiria y la posterior de formación del imperio, la fórmula se encuentra raramente y parece reservarse a grupos de deportados, especialmente soldados, enrolados en el ejército asirio:

> A las tropas supervivientes las deporté y la conduje a mi país... Tomé 4000 Urumu y Apishlu, tropas hititas insubordinadas, y las conté/registré como (si fueran) gente de mi tierra (Tiglat-pileser I, RIMA 2, n. 87.2: 19-22; cf. n. 87.4: 20-21; n. 87.10: 24-25).

> Traje a mi presencia a Nur-Adad (el rey vencido) como botín, con sus tropas numerosas y rehenes, para ellos liberé algunas ciudades de población asiria, y conté su número (Adad-nirari II, RIMA 2, n. 99.2: 78-79).

> A los supervivientes los deporté y los introduje en los límites de Asiria (Asurdan II, RIMA 2, n. 98.1: 32).

> Les sobrecogió el resplandor terrible de Asur y Marduk, grandes dioses, mis señores, y abrazaron mis pies. A esa gente (nos encontramos en el norte de Babilonia) deporté y la llevé a mi país junto con sus bienes y sus dioses, y los consideré como gente de mi país (Shamshi-Adad V, RIMA 3, n. 103.1: 5-8).

En las numerosas y detalladas inscripciones de Asurbanipal II y de Salmanasar III, en donde los dos temas de la anexión territorial (del tipo *ana miṣir māt Aššur turru*) y de la deportación están bien atestiguados, en cambio, los temas de la asimilación (del tipo «conté/subyugué como asirios») están casi totalmente ausentes. Conozco una única excepción:

> Desde los pasos de Babilu hasta el monte Hashmar los conté como gente de mi país... me sirvieron y les impuse trabajos forzados (RIMA 2, n. 101.51: 24-26; pero la primera parte no se encuentra en numerosos textos paralelos).

La recuperación de temas relativos a la unificación coincide, obviamente, con la fase de provincialización, obra de Tiglat-pileser III, y posteriormente con Sargón II. En textos de Tiglat-pileser III todavía se evidencia la conexión con los deportados y con la repoblación de las nuevas provincias y de las ciudades de nueva fundación. Me limito a citar un par de textos que reúnen las diferentes fórmulas típicas de la unificación:

> A estos arameos que capturé los esparcí y asigné 10 000 a la provincia del Generalísimo, 10 000 a la provincia del Mayordomo, 10 000 a la provincia del Copero Mayor, 5000 a la provincia de Barhalzi, 5000 a la provincia de Mazamua. Establecí un mando unificado para ellos. Los consideré como gente de Asiria. Puse sobre ellos el yugo de Asur, mi señor, como sobre los asirios (RINAP 1, 27, n. 5: 9-12).

> A 555 montañeses (gutis) de Bit-Sangibuti hice habitar en Til-Karmi, los computé con población Asiria y les impuse trabajos forzados y tareas como a los asirios (RINAP 1, n. 14: 8-10; n. 27: 1-7).

En el primer texto resulta clara la conexión ideal y operativa con el mecanismo de las deportaciones cruzadas; separar y mezclar para unificar, destruir la precedente solidaridad sociopolítica para dar espacio a una nueva uniformidad imperial.

Con Sargón II, este conjunto de temas adquiere una completa generalidad, referida no solo a los deportados, sino al entero sistema provincial, en el que las deportaciones cruzadas son parte constitutiva, junto al establecimiento de gobernadores y la imposición de cargas

fiscales y de trabajo. Por eso, he citado previamente (cap. 19) algunos ejemplos. Añado otros dos, que atañen a provincias concretas:

> Reorganicé sus ciudades (= Ashdod y Gat) y asenté en ellas gentes de los países que yo había conquistado. Establecí gobernadores sobre ellos. Los consideré como asirios y ellos soportaron mi yugo (*Ann.* 253-254, en ISKh, 134-135 y 326; Prunk 107-109, 221 y 348).
>
> A la gente del distrito de Musasir los conté con los asirios, les impuse servidumbre y trabajos forzados como a los asirios (TCL III: 410, en Mayer, 1983, 110)

y otros dos a modo de resumen:

> Desde GN_1 hasta GN_n [...] yo señoreé unitariamente (*kī ištēn abēl*) y las integré en el territorio asirio. Establecí a mis oficiales sobre ellos como gobernadores y les impuse el yugo de mi señorío (ISKh, 77-78: 26-27).
>
> Yo señoreé unitariamente sobre pueblos del mar Superior hasta el mar Inferior, y sometí bajo mis pies desde Egipto hasta Frigia (Malbran-Labat 2004, 346: dcha. 23-27).

En la dedicatoria conmemorativa de la nueva capital Dur-Sharrukin se encuentra un texto que podemos considerar como auténtico «manifiesto» del imperialismo asirio:

> Gentes de las cuatro regiones (del mundo) de lengua extraña, de expresiones intraducibles, habitantes de montañas y llanuras, todos ellos alimentados por la luz divina, el señor de todo (=Asur), que yo había deportado por orden de Asur, mi señor, y por el poder de mi cetro: sometí a un mando unificado y los hice habitar allí (en Dur-Sharrukin). Les designé como vigilantes y supervisores a asirios, competentes en todo tipo de actividad, para enseñarles a comportarse y en el temor de dios y del rey (ISKh, 79-80: 49-53 = 72-73: 92-97 = 47-48: 49-54; = 43-44: 72-74)[5].

Existen también formulaciones más breves y con algunas variantes:

> Hice habitar allí como en un redil enemigos capturados por mi mano y los consideré como gentes de Asiria... Señoreé de modo unitario gentes del mar Superior hasta el mar Inferior (Campbell Thompson, 1940, 87: 11-12).
>
> Introduje en ella (en Harhar) gentes de las tierras capturadas por mi mano. Instalé como gobernador sobre ellas un eunuco mío. Los conté con las gentes de Asiria y ellos llevaron mi yugo (SAAS 8, 27: iiic 6-9).

Nuestra sensibilidad parece advertir alguna contradicción de tono, si no de sustancia, entre las formulaciones paternalistas de «buen

pastor» y las veladas amenazas hacia quien no se comporte como temeroso de dios y del rey. Pero no creo que se trate de una variante intencionada: hasta las ovejas del buen pastor tienen perros guardianes para defenderlas y para gobernarlas y, ciertamente, ni siquiera pueden pensar en tomar otra dirección. «Todos asirios» no significa todos libres; significa todos al trabajo, nativos y deportados del último momento, todos a sus puestos en la rígida jerarquización imperial.

Tras Sargón, con el imperio ya completo, el tema —o mejor, la familia de temas relacionados— desaparece, ya no se usa ni con Senaquerib, ni con Asarhadón o Asurbanipal. Tras el final de las grandes anexiones, no hay ya grandes flujos de refugiados y Asiria se encuentra ya establemente unificada. Únicamente en textos no conmemorativos se advierte todavía una diferencia entre asirios y no-asirios (aunque sean sus «clientes») y se advierte que incluso entre asirios se pueda dar alguna fuga. En el juramento de fidelidad impuesto por Asarhadón a los medos (SAA 2, n. 6) la contraposición entre asirios (*aššurāyu*), pueblos sometidos a Asiria (*dāgil pāni ša māt Aššur*) y extranjeros (*mār māti šanīti*) se da, pero únicamente en contextos de rebelión, la cual puede provenir tanto de súbditos como de enemigos:

> Si un asirio o uno sometido a Asiria, sea barbudo o eunuco, sea habitante («hijo») de Asiria o de otro país, o cualquier ser vivo, amenaza a Asurbanipal, el gran heredero designado, en ciudad o en campo, y ejecuta rebelión o insurrección... Si uno de sus hermanos o tíos o primos, un familiar, alguien de la línea dinástica o un descendiente de una dinastía anterior, o un mayor de edad, gobernador o eunuco, un habitante de Asiria o de otro país, participa en un complot (contra Asurbanipal)... (SAA 2, n. 6: 162-166 y 321-322).

Y una carta más o menos contemporánea denuncia el comportamiento hostil de ciertos pastores, observando:

> Si esta gente, que es asiria, rechaza temer al rey mi señor, ¿cómo podrían comportarse los extranjeros respecto al rey, mi señor? (SAA 13, n. 19: Rev. 2-6; cf. también n. 20).

Como ya se ha visto en otros temas, el comportamiento respecto a Babilonia es distinto. Es palpable en el plano institucional, con la renuncia a la provincialización o el recurso, en algunos casos, a la unión personal («rey de Asiria y Babilonia» o con la instalación de

virreyes asirios). También a nivel cultural, mediante el reconocimiento de privilegios y exenciones que los mismos babilonios atribuyen a la benevolencia del emperador, pero que está bien enraizada en el multiculturalismo de las grandes metrópolis:

> Si desde (el momento de) su entronización los reyes, nuestros señores, se han preocupado por preservar nuestro estatus privilegiado (*kidinnūtu*) y nuestra felicidad; y nosotros (por nuestra parte) por salvaguardar (hasta) una mujer de Elam, o de Tabal o una nómada (*Aḫlamītu*)... Babilonia es la unión de todas las tierras, a cualquiera que entre en ella se le asegura su estatus privilegiado. Babilonia es (como) el cuenco del perro de Enlil. Su nombre ha sido establecido (como sinónimo) de exención/privilegio). ¡Ni un perro que entre en ella se puede matar! (SAA 18, n. 158: 6-11).

En este caso las reclamaciones de Babilonia intentaban resistir a una exigencia de extradición, pero la elección de los argumentos sigue siendo significativa.

También el proceso más complejo (y muy estudiado) de «romanización»[6] conoce aplicaciones diferenciadas entre países de gran prestigio cultural, como Grecia y Egipto, y provincias sin gran historia o civilización anterior. También el estatus de Italia se mantiene distinto al de las provincias. Evidentemente, ambos procesos no son análogos: la romanización implica elementos culturales (escritura, arte, vestido, alimento), normas legales, educación escolar, urbanización y organización municipal, culto imperial, adopción del latín, uso de la misma moneda. Y lo mismo es válido para los imperios modernos (España, Inglaterra, Francia) con su insistencia en la «misión civilizadora» en términos culturales y religiosos. En cambio, el proceso de «convertirse en asirios» es mucho más simple y banal: significa estar sometido a las mismas contribuciones (tasas y trabajos forzados) que los habitantes del país central, sin distinción entre provincias nuevas y viejas, o entre el país «metropolitano» y las regiones conquistadas o colonizadas.

22

LA PROSPERIDAD IMPERIAL

nuḫšu ṭuḫdu u ḫegallu ina māti lukīn
(«¡Que en el país reinen fertilidad, prosperidad y abundancia!»)

Asurbanipal, al comienzo de sus inscripciones conmemorativas, ofrece un cuadro milagroso de la prosperidad de Asiria durante su reinado:

> Adad mandó sus lluvias, Ea abrió sus fuentes: el tallo del grano crecía hasta 5 codos, mas 2/3 de codo la espiga (3 m en total). Cosechas prósperas y mieses abundantes hicieron exuberantes los campos, los jardines producían mucha fruta y las bestias procreaban con éxito. Durante mi reinado había bienestar y abundancia, durante mis años había acopio y prosperidad. En todo mi país por un siclo (de plata) se compraban al por mayor 12 cargas de grano, 3 de vino, dos litros de aceite y un talento de lana (Prisma B: i 27-38, en BIWA, 16-17, 93 y 205; también Prisma I: iii 9'-23', en SAACT 10, n. 1).

Claramente los dioses benefician al rey justo y piadoso, elegido por ellos, asegurándole las condiciones (sobre todo, atmosféricas) para una prosperidad fabulosa. Resulta evidente también que el cuadro diseñado es más una previsión que un informe, dado que se coloca al comienzo del reino; por lo demás, una previsión análoga se encuentra en el himno de entronización:

> ¡Que la gente de Asur pueda comprar 30 *gur* (180 l) de grano por un siclo de plata! ¡Que la gente de Asur pueda comprar 3 litros de aceite por un siclo de plata! ¡Que la gente de Asur pueda comprar 30 minas de lana por un siclo de plata!... ¡Que en sus (de

Asurbanipal) años no cesen las lluvias del cielo, ni el manar de las fuentes! ¡Conceded a nuestro señor Asurbanipal largos días, años abundantes, armas fuertes, un reinado largo, años de abundancia, un buen nombre, fama, felicidad y alegría, oráculos favorables y dominio sobre todos (los otros) reyes! (SAA 3, n. 11: 9-11, 20 – Rev. 2).

Un célebre exorcista ofrece un cuadro similar, con evidente alusión a las fiestas de entronización y con el fin explícito de obtener gracia para su hijo:

¡Un reinado bueno, días correctos, años de justicia, lluvias copiosas, inundaciones abundantes, un tipo de cambio favorable! Los dioses se han apaciguado, hay mucho temor de dios, los templos están florecientes, los grandes dioses del cielo y de la tierra son exaltados en tiempos del rey, mi señor. Los ancianos bailan, los jóvenes cantan, las mujeres y las jóvenes festejan felices. A las esposas les regalan pendientes, se alumbran niños y niñas, abundan los nacimientos. El rey, mi señor, ha devuelto vida al culpable condenado a muerte, ha dejado en libertad a quien estaba en prisión desde hace muchos años. Quien estaba enfermo desde hace tiempo, ahora está bien; quien tenía hambre, ahora está saciado; a quien estaba seco, se le ha ungido con aceite y se ha vuelto a vestir a quien estaba desnudo (SAA 10, n. 226: 9 – Rev. 3).

El cortesano no hace sino elaborar conceptos y glorias que se encuentran en las inscripciones del rey, por lo demás obra de los mismos escribas. He aquí un texto que se refiere en un primer momento al nombramiento de Asurbanipal como príncipe heredero y, después, a su entronización:

Cuando entré en el palacio (*Bīt redūti*), todo el campo se alegró y se llenó de música. Nobles y eunucos deseaban las palabras de mi boca: intercedí en su favor ante el rey, mi padre, e hice anular sus pecados. Los grandes dioses miraron con favor mis buenas acciones. Bajo su alto mando, yo me senté felizmente sobre mi trono paterno. Nobles y eunucos habían deseado mi señorío y apreciaron mi ejercicio de la realeza. Las cuatro partes del mundo se alegraron, felices al (escuchar) pronunciar mi importante nombre. Reyes del mar Superior e Inferior, siervos sometidos a mi padre, siguieron mandándome buenas noticias sobre el ejercicio de la realeza. Las armas de los enemigos permanecieron inertes, sus despliegues de guerra se disolvieron, sus hachas afiladas permanecieron inactivas, sus arcos no fueron empuñados. Los malvados, que tramaban hacer guerra para no someterse, se calmaron. En la ciudad y en la casa, nadie robaba nada a su vecino. Ningún joven cometía crímenes en todo el país. Los viajeros solitarios caminaban seguros por caminos remotos. Los países habitaban sedes pacíficas, las cuatro partes del mundo estaban en calma, como aceite refinado. (Hasta) los elamitas enviaron mensajes de saludo. A la orden de Marduk, el gran señor, no tuve rival, no había un oponente (K 2694+: ii 7'-25', en SAACT 10, n. 18).

Respecto a la prosperidad, el augurio y el orgullo repetido «¡Que sus años sean (o han sido) años de abundancia!» tiene una tradición ininterrumpida en las inscripciones reales sumerio-acadias, al menos, desde el período paleobabilonio, por ejemplo, con Sin-Kashid de Uruk: «Durante la duración de su reinado, según los precios de mercado de su país, 3 *gur* de cebada, 12 minas de lana, 10 minas de cobre o tres litros de aceite costaban un siclo de plata. Sus años fueron años de abundancia» (RIME 4, n. 4.1.10: 13-21 y paralelos); e incluso antes, con Nur-Adad y Sin-iddinam de Larsa, que habían diseñado la prosperidad de sus reinos felices: paz y orden, abundantes cosechas, precios bajos, salarios altos (RIME 4, n. 2.8.7: ii 46-70; n. 2.9.6). Se trata de un concepto habitual y básico de la ideología mesopotámica[1]: si el rey es justo y pio, los dioses lo favorecen y todo el país se beneficia. La relación entre la actuación justa del rey y la lluvia enviada por los dioses se encuentra también en Asiria:

> Si como yo había elaborado innumerables proyectos, no había sido perezoso en el trabajo, sino que había completado rápidamente el templo, el excelso santuario sede de Anu y Adad, los grandes dioses mis señores, y había así apaciguado su gran divinidad: que Anu y Adad quieran ahora beneficiarme, apreciar mis súplicas, escuchar mis fervientes imploraciones, que aseguren lluvias abundantes y años de fertilidad y de abundancia durante mi reinado... (Tiglat-pileser I, RIMA 2, n. 87.1: viii 17-29).

Este tipo de abundancia se adecúa a reinos de cualquier dimensión y de modesta ambición. Pero la prosperidad imperial es de otro género, está ligada a las victorias y a las conquistas, a la adquisición de botín, de mano de obra, de materiales para la construcción. Debemos decir ya que la conexión entre conquista, el acopio de bienes materiales y de mano de obra, y su utilización en las grandes construcciones es una conexión a la vez evidente, pero a menudo implícita. La conexión es evidente por la estructura misma de las inscripciones conmemorativas, que constan de una primera parte relativa a las empresas militares, y una segunda parte sobre las construcciones realizadas. Pero es implícita, porque el paso de la primera a la segunda se realiza con un nexo de contemporaneidad («en

aquellos días» o semejantes), y no de causalidad. En un primer momento se alude (pero muy raramente) a la utilización de los deportados para la repoblación y al uso de materiales (especialmente troncos de árboles grandes):

> Los troncos de cedros que por orden de Asur y Anu, los grandes dioses mis señores, yo había talado y trasladado cuando llegué hasta el Líbano, esos bellos troncos los coloqué en el templo de Anu y Adad... Con el resto de la madera que había talado y llevado con los troncos de cedro, construí un palacio... (Tiglat-pileser I, RIMA 2, n. 87.4: 59-61 y 72-73).

> Reconstruí la ciudad de Kalhu (Nimrud). Tomé gente que yo había capturado en los países que había sometido, de Suhu, de todo Laqu, de Sirqu que está en el vado del Éufrates, de toda Zamua, de Bit-Adini y de Hatti, de Lubarna en Patina, y los instalé allí (Asurbanipal II, RIMA 2, n. 101.1: 133-134).

Solo durante la fase de construcción del imperio extenso, de Sargón II en adelante (Tiglat-pileser III se muestra concentrado en la conquista y provincialización como fines en sí mismos, sin conexión con la actividad de construcción), abundan las alusiones explícitas, pero siempre centradas en los deportados y en los materiales de construcción. Pero nótese que los deportados no sirven solo para repoblar el territorio, sino también como trabajadores forzados para las construcciones imperiales:

> El marfil, el ébano, el boj, la dalbergia, el cedro, el ciprés, el enebro, tributo de los reyes sirios y de los jefes arameos y caldeos que había logrado someter por el poder de mi heroísmo, los coloqué (en el palacio) y lo llené de ornato (Tiglat-pileser III, RINAP 1, n. 47: Rev. 23'-24').

> En aquellos días, con la gente de los países conquistados por mí, que Asur, Nabu y Marduk habían sometido bajo mis pies y que llevaban mi yugo, de acuerdo con las indicaciones de los dioses y a mi deseo, edifiqué una ciudad en el país de Musru, encima de Nínive, y la llamé Dur-Sharrukin (Sargón II, Prunk 153-155, en ISKh, 235 y 353 y textos paralelos).

> En cuanto a mí, Senaquerib rey de Asiria, concentré mi atención en la ejecución de este proyecto (la ampliación de Nínive), voluntad divina, y reflexioné sobre cómo ejecutarlo. Deporté gentes de Caldea, de la tierra de los arameos, de los países de Mannea, de Que, de Hilakku, de Filistea, de Tiro, que no se habían sometido a mi yugo, y les hice cargar con las cestas para fabricar ladrillos (RINAP 3/1, n. 1: 68-69; cf. también n. 1: 71-72; n. 2: 42-43; n. 3: 42-43, etc.).

A quienes yo había capturado, les hice transportar las cestas y fabricaron ladrillos (RINAP 3/2, n. 43: 6-7; también n. 44: 32-33).

A la gente de los países que yo había conquistado obligué a transportar azadas y cestas, y ellos fabricaron ladrillos (Asarhadón, en RINAP 4, n. 2: iv 44-46 y paralelos).

Convoqué a los reyes de Siria (Hatti) y del Levante (al otro lado del Éufrates): Balu, rey de Tiro; Manasés, rey de Judá; Qaush-gabri, rey de Edom; Musuri rey de Moab; Silli-Bel, rey de Gaza; Mitinti, rey de Ascalón; Ikausu, rey de Ekron; Milki-ashapa, rey de Biblos; Mattan-Ba'al, rey de Arwad; Abi-Baal, rey de Samsi-muruna; Budi-Il, rey de Amón; Ahi-Milki, rey de Ashdod; los doce reyes de la costa marítima; Ekishtura, rey de Idalion; Pilagura, rey de Kitrusu; Kisu, rey de Salamina; Ituandar, rey de Pafos; Eresu, rey de Soli; Damasu, rey de Curium; Amdsu, rey de Tamassos; Damysos, rey de Qarti-hadashti (la «ciudad nueva», Citio); Unasagusu, rey de Lidar; Bususu, rey de Nuria, los diez reyes de Yadnana (Chipre) en medio al mar. Exigí a todos ellos grandes troncos, altas columnas, largas mesas de cedro y de ciprés, producto de los montes Sirara y Líbano, que desde siempre habían crecido grandes y gruesos... (RINAP 4, n. 1: v 54-76; también n. 48: 96-98).

En aquel tiempo, con las gentes de los países conquistados con mi poder y con el consenso de Asur, mi señor, restauré y reconstruí las zonas en ruinas de las murallas, las puertas de la ciudad y el palacio de Kalhu (Nimrud)... (RINAP 4, n. 78: 37-38; también n. 77: 40-42).

La gente de mi país transportó sobre los carros elamitas que yo había confiscado por orden de los grandes dioses, mis señores, los ladrillos para construir la *Bīt redūti* (el palacio del príncipe heredero). Los reyes de Arabia, que habían pecado contra mi juramento y a quienes yo había capturado vivos en la batalla, los puse a trabajar en la *Bīt redūti* y les hice cargar con azadas y cestas (Asurbanipal, Prisma A: x 85-93, en BIWA, 73 y 256).

No debe extrañar la insistencia en dos adquisiciones específicas: la mano de obra forzada a fabricar ladrillos (con «azada y cesta», como los obreros de hoy con «pico y pala») y los troncos de árboles de alto porte. El provecho que derivaba del tributo anual, sobre el que en nuestra opinión se fundaba la prosperidad imperial, no se menciona en la ejecución de los trabajos de construcción. Por lo tanto, los bienes obtenidos en el tributo (y también en el saqueo), que son sistemáticamente mencionados en las secciones narrativas, no aparecen en las inscripciones sobre construcciones. La «teoría económica» asiria, probablemente, no era capaz de elaborar un balance total de entradas y salidas y, de todos modos, la celebración se fijaba en los hechos evidentes para todo el público.

En sustancia, y para simplificar, se dibujan dos espirales «virtuosas» de crecimiento. La espiral de sello agrícola es la más tradicional (ya atestiguada en época paleobabilonia) y es aplicable a reinos de cualquier dimensión: cuantas más ofrendas hace el rey piadoso a los dioses y atiende y restaura templos, más le benefician los dioses con lluvias y cosechas abundantes, y gracias a estas cosechas abundantes el rey está en grado de hacer más ofrendas a los templos. La espiral de sello militar (y constructor) es más innovadora y típicamente imperial[2]: cuanto más favorecido sea el rey por los dioses —por eso, vence y consigue botín de materiales y mano de obra—, tanto más está en grado de construir templos y palacios, apaciguando así a los dioses que lo seguirán favoreciendo con ulteriores victorias y adquisición de bienes y territorios:

> Dado que los dioses Asur, Shamash, Belu, Nabu, Ishtar de Nínive e Ishtar de Arbela me hicieron vencer a mis enemigos y yo conseguí todo lo que ansiaba, con el botín de los numerosos enemigos capturados por mí, con la ayuda (*ina tukulti*) de los grandes dioses, mis señores, yo mandé construir templos y santuarios en Asiria y Babilonia y los decoré con plata, oro, y los hice resplandecer como la luz del día (Asarhadón, RINAP 4, n. 1: v 33-39 y textos paralelos).

Ahora bien, mientras que la prosperidad que se consigue en la primera espiral redunda en beneficio de la toda la población (y, de hecho, es típica de la ideología paleobabilonia del rey «buen pastor»), la que deriva de la segunda espiral beneficia sobre todo al rey y a su honor, aunque la abundancia de bienes (obtenidos mediante conquista y victoria, no por condiciones atmosféricas) provoca una caída de precios que beneficia a todos:

> (Tras la victoria sobre los árabes) distribuí camellos como si fueran ovejas y los repartí entre los habitantes de Asiria. En mi país, a la entrada del mercado se compraba un camello por un siclo y/o medio (de plata), la tabernera aceptaba camellos y siervos a cambio de un regalo, el cervecero por una jarra (de cerveza), el hortelano por un montón de verdura (Asurbanipal, Prisma A ix 46-52, en BIWA, 67 y 248).

A los soldados asirios, artífices de la victoria, se les recompensa con parte del botín; pero, mientras que la parte del botín que pertenece al

rey se cuantifica con cifras (al estar administrativamente contada), el total de lo que se da a los soldados queda sin precisar y aparece como «sin número» (en sentido administrativo) o «innumerable» en sentido conmemorativo (cf., por ejemplo, Senaquerib en RINAP 3, n. 1: 60-61 y Sargón en TCL III: 406-407).

Aunque efectivamente la población pudiera haber recibido beneficios (junto a posibles agravios por la leva forzada y las víctimas de la guerra), el aparato conmemorativo insiste en el enriquecimiento de rey y de los dioses (palacio y templos). Dicho de otra manera, mientras que el papel de la divinidad, que en el caso de los beneficios atmosféricos es celebrada porque hace de puente entre el buen comportamiento del rey y el beneficio efectivo sobre todo el país, en el caso de beneficios imperiales se celebra porque establece la unión entre el éxito militar y su efecto en la esfera de palacio y los templos.

A nivel comparativo debemos aludir a dos cuestiones habituales en el estudio del imperialismo. La primera es la de un imperialismo sin finalidad de beneficio económico, típica de los estudiosos ingleses respecto al imperio británico, y proyectada sobre el romano[3], al menos, en la fase final republicana de la construcción del imperio[4]. Se ha observado correctamente[5] que un imperialismo económico no es necesariamente mercantil, y que los beneficios económicos del imperialismo romano son evidentes[6]. Sea como fuere, el caso asirio es claro[7]: la finalidad y los beneficios económicos se proclaman con claridad, aunque contenidos en la ideología de la «misión» divina, y se relacionan con los niveles tecnológicos y económicos de la época, con un imperialismo «tributario» y no comercial o financiero[8].

La segunda cuestión es la de la relación entre imperialismo y subdesarrollo: la teoría poscolonial[9] contrapone la pretensión ideológica de que el imperialismo comporte progreso y beneficios de todo tipo (materiales y culturales) para los pueblos conquistados, con la realidad económica de una explotación y concentración de cultivos destinados a la exportación, que se traduce en un proceso de subdesarrollo de la periferia colonizada.

El problema que se plantea aquí es si la teoría del subdesarrollo se aplica también al caso asirio: en efecto, Asiria destruye las economías periféricas, extrae las materias primas, no les aporta ningún beneficio. Respecto a otros casos del Oriente Antiguo, Barry J. Kemp[10] ha subrayado que la dominación egipcia en Nubia trajo beneficios técnico-administrativos: agricultura, urbanización, repoblación, administración y divinidad egipcias —versión (¿inconsciente?) del punto de vista colonial sobre las aportaciones de la civilización y de la fe verdadera—. Yo mismo he defendido[11] que el protoimperio de Uruk, de naturaleza comercial, no parece haber producido una explotación de la periferia. Si esto es verdad en el caso de una expansión puramente comercial[12] y tecnológica, no se puede ciertamente aplicar a imperios territoriales y militaristas, a partir del de Acadia para culminar con el imperio asirio. La periferia asiria sufrió un trato bastante duro, primero con la obligación del tributo, pero después, sobre todo —en la conquista— con matanzas y deportaciones, destrucciones de ciudades y cultivos, despoblación y destrucción de plantaciones, finalmente, realizada la anexión, mediante la explotación económica y el extrañamiento cultural. Baste con mencionar el descenso de lugares de habitación y de población presente para concluir que los daños fueron muy superiores a las ventajas. Asiria, verdaderamente, prosperó sobre el subdesarrollo impuesto a los países conquistados.

23

LA UNIFICACIÓN TECNOLÓGICA

šarrāni alikūt maḫri abbēya
ušepišūma lā unakkily šipirša
(«los reyes, mis predecesores, la habían hecho, pero no habían ejecutado correctamente la obra»)

El proceso de transformación de un mundo superlocalista, articulado en centenares de reinos pequeños y de caudillajes (*chiefdoms*) y tribus, en un imperio universal y homogéneo, en el que todos son «asirios», no es un hecho meramente administrativo y fiscal. Es también —puede ser o debería ser también— un hecho cultural en sus diversos aspectos: tecnológico, religioso y lingüístico. En el transcurso de los siglos las ideologías imperiales han subrayado normalmente dos intenciones, a menudo consideradas una u otra absolutamente decisivas: la de civilizar, la de asegurar a los pueblos anexionados mejores condiciones de vida (sanitarias, logísticas, tecnológicas), y esto es típico del colonialismo moderno; y el de convertirlos a la única fe verdadera, y esto es típico de las civilizaciones con religión universal. En cambio, en el caso de Asiria estos procesos se presentan más bien inciertos, problemáticos, con recorridos diversos y con resultados parciales o efímeros.

Comencemos por los resultados culturales de la asimilación. El beneficio tecnológico está muy presente en las ideologías imperialistas modernas, y encaja perfectamente en una visión de la historia mundial como una historia de progreso sin fin. Quien se encuentra más adelantado en esta carrera de progreso, no solo dispone de los medios técnicos para prevalecer y colonizar (piénsese a la distancia en tecnología bélica entre hispanos y amerindios en el siglo XVI o entre europeos y africanos en el siglo XIX), sino que también tiene la obligación moral de ayudar a quien ha quedado atrás, de ofrecerle los elementos de la civilización que el salvaje no parece capaz de adquirir por sí solo. En el Antiguo Oriente, la idea de un proceso de evolución cultural, según la cual los pueblos periféricos (nómadas, montañeses), como los «antediluvianos», carecen de instituciones y tecnologías propias del país central, está atestiguada (como hemos visto en el cap. 5), pero no juega un papel importante en la «misión» imperial. El hecho es que la diferencia técnico-cultural no era tan evidente, y en ciertos sectores los asirios manifestaban admiración por actividades y realizaciones de los bárbaros periféricos. Baste pensar en cómo describía Sargón II en la *Carta a dios* la cría de caballos en Mannea (TCL III: 170-173) o el riego artificial y las fortalezas en montañas de los urarteos (TCL III: 199-211 y *passim*).

El rey asirio, en vez de jactarse de una superioridad sobre los bárbaros de la periferia, prefiere jactarse de superioridad respecto a sus predecesores[1]. Existe, por tanto, la idea o la ambición de una superioridad en el tiempo más que en el espacio, un gloriarse en invenciones (el tema de la «prioridad heroica») más que en la difusión. Es célebre el texto de Senaquerib, que se jacta de una innovación decisiva en ámbito metalúrgico:

> Desde tiempos inmemoriales, los reyes que me precedieron habían creado estatuas de cobre que representaban sus fisonomías, para erigirlas en los templos, pero las habían realizado a costa de un trabajo ímprobo que había consumido todas las energías de sus artesanos. Por ignorancia y falta de reflexión, agotaron todo el aceite, la cera, y la lana para realizar tales trabajos. Mientras que yo, Senaquerib, el mayor de todos los reyes, experto en todo género de trabajo, para hacer grandes columnas de cobre y colosos con

> forma de león caminante, que ninguno de los reyes pasados, mis predecesores, había nunca fundido, yo con mi ingeniosa mente, asegurada a mí por el dios Ninshiku, y reflexionando por mi parte, pensé cómo ejecutar el trabajo. Gracias, por tanto, a mis ideas y conocimientos, creé el modo de fundir el cobre y de terminar su ejecución artística. Por voluntad divina, creé moldes de arcilla a partir de troncos de palma, para 12 leones rugientes y para 12 magníficos colosos taurinos de forma perfecta, más 22 estatuas... después vertí el cobre dentro de ellos. Así (fácilmente), como para la fusión de monedas de medio siclo, obtuve sus formas (RINAP 3/1, n. 17: vi 80-vii 19; también n. 34: 55-90; RINAP 3/2, n. 43: 67-83).

Otros inventos son más modestos, pero igualmente significativos de la postura mental de Senaquerib:

> Para poder conseguir agua con el cubo cada día, hice una cadena de bronce y cables de bronce, en lugar de (las habituales) cuerdas, y las mandé colocar sobre los pozos con troncos de palmera» (RINAP 3/2, n. 41: 8”-10”; n. 42: 39’-41’; n. 43: 90-92).

Ya antes en el siglo IX se encuentran alardes análogos, y el orgullo por una «prioridad tecnológica» es también antiguo: véase, por ejemplo, Abi-sare de Larsa (en RIME 4, n. 2.6.1: 2’-17’) y Rimush de Acadia (en RIME 2, n. 1.2.18: 4-16)[2]. El orgullo de Adad-nirari II es anómalo, refiriéndose a un elemento de la técnica de asedio:

> Con la inteligencia de mi corazón coloqué fortalezas todo alrededor, lo que nunca habían hecho los reyes, mis padres (RIMA 2, n. 99.2: 54-55).

Pero se trata generalmente de innovaciones artesanales o, mejor, de ejecución de obras nunca realizadas anteriormente:

> Con mi inteligencia hice en oro (la estatua del) dios Armada en el templo de Asur, mi señor, que nunca había sido elaborada (Salmanasar III, RIMA 3, n. 102.55: 4-6).

> Con mi sabiduría e inteligencia, y según la voluntad de los dioses que me aman, creé una representación de la diosa Ishtar, mi señora, como no se había hecho antes. (La hice) de piedras preciosas, oro refinado, oro rojo, para hacer resplandeciente su divinidad. La erigí sobre un pedestal para siempre (Asurbanipal II, RIMA 2, n. 101.32: 11-12; también una estatua de Ninurta en n. 1: iii 133).

Todos se arrogan una inteligencia superior (*uznu*, «entendimiento», *ḫissat libbi*, «comprensión» y semejantes) como factor de innovación. Pero en el equilibrio general de las inscripciones este tipo de arrogancia tecnológica es bien pequeño (excluidas ciertas alusiones sobre la

fundación de nuevas ciudades capitales, que hemos visto ya en el capítulo 17). De todos modos, el efecto positivo de estas innovaciones, de las que se apropian y glorían los reyes asirios —a expensas de sus valiosos artesanos—, parece circunscrito al interior del país (ahorro de energías artesanas, obtención de mejores resultados), no a la posible exportación para beneficio de otros. Se glorían de una superioridad respecto al pasado, a los precedentes reyes asirios, más que respecto a los extranjeros.

El caso es que —como ya indicado— bajo el punto de vista técnico Asiria se ponía al mismo nivel, más o menos, de los demás grandes reinos (Egipto, Babilonia, Elam) e incluso de los reinos del Levante y de Anatolia. Esto es válido también a nivel militar, donde la prepotencia asiria se basaba en el número y la organización, no en una diferencia esencial de armamento (excluidos, obviamente, los nómadas árabes). Las grandes innovaciones que sellarán el paso de la Edad del Bronce a la del Hierro —la escritura alfabética, la domesticación del camello, la metalurgia del hierro, el riego subterráneo, la construcción de terrazas en las colinas, etc.— ya habían nacido en la periferia cercana (Levante) o remota (Balcanes, Asia central), y no en el centro del imperio que, al máximo, las recogió, o asimiló solo parcialmente y con retraso aquellas que chocaban con su tradicionalismo burocrático y de escribas (el alfabeto)[3].

De los pasos citados más arriba resulta evidente que Senaquerib es el rey que más insiste en su capacidad de innovación técnica[4], y esto se puede aplicar también a su obra de organización agraria e hidráulica del campo en torno a Nínive (cf. cap. 17), con la adopción de técnicas típicas de la Edad del Hierro en Anatolia, Armenia y Levante. Con pros y contras, se trata del único intento por construir un «paisaje imperial», aunque los estudiosos del paisaje agrario neoasirio[5] no afrontan la aportación propiamente imperial de la remodelación paisajística[6].

Pero Asiria no se avecina ni de lejos a los «paisajes imperiales» de Roma (con su centuriación a base de cuadros rectos) o de China[7], que

diseña el terreno con canales y campos cuadrados y concretamente, a decir de Mencio, con el esquema de las nueve parcelas en red de ángulos rectos, con el pozo en la parcela central más 8 parcelas periféricas, esquema extendido también al imperio (las nueve provincias) y al mundo entero (los nueve continentes). Se diría que esta voluntad (y capacidad) imperial por remodelar el paisaje, haciéndolo regular y homogéneo, se produce al mismo tiempo que la capacidad de elaborar su mapa cartográfico: dos aspectos, práctico uno y figurativo el otro, de un mismo proceso que posteriormente será retomado a lo grande, con las enormes inversiones de infraestructura en la Edad Moderna.

24

LA UNIFICACIÓN RELIGIOSA

Kakki ^{d}*Aššur bēlīya ana ilūtīšunu aškun*
(«establecí como su divinidad el emblema de Asur, mi señor»)

Respecto a la difusión de la religión, de la única fe, esta «misión» es, obviamente, típica de las religiones «éticas», monoteístas y de tendencia universal: la cristiana y la islámica[1]. Asiria tenía una religión politeísta, pertenecía a un mundo en el que cada país, cada ciudad, tenía sus propios dioses, su propio panteón. La idea anacrónica de que los asirios impusieran su religión a los pueblos conquistados[2] deriva de la costumbre del imperialismo colonial europeo (e islámico), según la cual los pueblos conquistados debían ser «convertidos» por sus conquistadores y amos.

La misión imperial de Asiria comporta que el dios Asur, mandante de la conquista y autor de las victorias, afirma su superioridad universal, pero no su unicidad. Los vencidos, en cuanto «transformados en asirios», deberán aceptar la superioridad de Asur, deberán aprender el «temor de dios y del rey», del dios asirio y del rey asirio; pero no les exige renegar de su religión de origen. La conclusion de Mardechai Cogan[3] se acepta generalmente: «Asiria nunca forzó a los pueblos conquistados a adorar a Asur, sino que se

contentó con mostrar la superioridad de Asur sobre sus propios dioses»[4]. Creo que una profundización mayor deba provenir de una distinción entre religiosidad personal y religión ceremonial. En el ámbito asirio (un ámbito todavía «preaxial») existe una religiosidad personal —en el sentido de una tradición local, de la ciudad o familiar —, pero no se la considera idealmente relevante; mientras que, a nivel ceremonial, la aceptación de la superioridad de Asur se concreta y va acompañada de ceremonias cultuales asirias. La cuestión es, por tanto, ver si este ámbito ceremonial fue impuesto a las poblaciones locales o no.

Veamos el caso de la introducción de divinidades asirias en las provincias conquistadas, atestiguada en los textos siguientes:

> Entré en las ciudades de Sahlala y Til-sha-turahi, introduje mis dioses en sus palacios y establecí celebraciones en sus palacios (Salmanasar III, RIMA 3, n. 102.2: 80).
>
> Entré en Gaza, su ciudad real; llevé fuera su propiedad y sus dioses. Hice hacer (una estatua con) la imagen (*ṣalmu*) de los dioses, mis señores, y mi propia imagen real, en oro, las erigí en el palacio de Gaza, los conté entre los dioses de su país y establecí las ofrendas (Tiglat-pileser III, RINAP 1, n. 42; 10'-11', n. 48: 16'-17' y n. 49: Rev. 14-15).
>
> Hice habitar allí a los dioses que van delante de mí (variante: mandé fabricar los símbolos de los dioses que van delante de mí y los erigí allí). La llamé Kar-Nergal. Erigí en ella una imagen real mía (Sargón II, *Ann.* 94-95, en ISKh, 102-103).

Nótese que la asociación de imágenes o símbolos divinos e imágenes del rey, la preeminencia de la del rey, y la colocación en el palacio provincial, hacen pensar en un culto no precisamente popular, sino circunscrito a los asirios ocupantes; aunque el culto al rey asirio se asimila al de los dioses locales.

Más frecuente, pero limitada a la fase de Tiglat-pileser III y Sargón II, resulta la mención del emblema de Asur[5], literalmente su «arma» (*kakku*), el símbolo, por tanto, de su victoria militar y el instrumento que el dios confirió al rey en el momento de la entronización:

> Edifiqué una ciudad... construí en ella un palacio para mi residencia real. La llamé Kar-Asur. Erigí en él el emblema de Asur, mi señor (Tiglat-pileser III, RINAP 1, n. 5: 2-3; casos análogos en n. 6: 2-3 y en n. 47: 44).

Reconstruí su ciudad. Erigí en ella el emblema de Asur, mi señor (Tiglatpileser III, RINAP 1, n. 17: 7; n. 47: 36; n. 18: 3-4).

Establecí el emblema de Asur, mi señor, como su divinidad (variante: mandé fabricar y coloqué allí). La llamé Kar-Sharrukin... Erigí mi nombre en Kar-Sharrukin (Sargón II, *Ann.* 99-100, en ISKh, 105 y 308).

Yo organicé de nuevo esa ciudad... La llamé Kar-Sharrukin. Metí en ella el emblema de Asur, mi señor, y erigí allí mi imagen real (Prunk 62-63, en ISKh, 211 y 346).

Organicé de nuevo esa ciudad (=Kishesim), la llamé Kar-Nergal. Mandé fabricar y erigí allí los emblemas de Asur, Sin, Shamash, Adad e Ishtar, mis señores, que van delante de mí (Sargón II, ASSA 8, 25: iiib 5-8: textos análogos en ISKh, 192: 94a y en Levine, 1972: 38-39).

En el conjunto, la función parece más conmemorativa que cultual, y la colocación ocurre en el interior de los palacios provinciales. La presencia cultual no es solo una estrategia alternativa a la conquista militar[6]; como mucho, es uno de los aspectos conmemorativos, se ejecuta una vez lograda la conquista y tiene escaso impacto sobre la población. Nótese también que en los textos conmemorativos los pactos que se hacen jurar a los enemigos sometidos son siempre juramentos que se formulan bajo el solo nombre de Asur y, eventualmente, de los otros grandes dioses asirios[7]; pero posteriormente, en los ejemplos que nos han llegado de hecho, como el de Asarhadón con Tiro (SAA 2, n. 5: iv 1-19) se encuentran otras divinidades tanto asirias como locales para validar el juramento.

Uno de los textos que acabo de citar alude a la deportación de los dioses locales como premisa para la introducción de los emblemas de los dioses asirios. Esta práctica, análoga la que hemos visto para los gobernantes humanos (cap. 18) y para las deportaciones (cap. 19), podría producir un mayor impacto en la población. Veamos, pues, algunos ejemplos, seleccionados entre muchos[8], a los que seguirán comentarios e ideas para contextualizarlos. Existen ejemplos ya de la época medioasiria, con Tiglat-pileser I y hasta Adad-nirari II:

Capturé en batalla a PN; tomé y deporté como botín a su mujer y sus hijos, 180 calderos de bronce y 5 cuencos de bronce, junto a sus dioses, oro y plata, lo mejor de su tesoro (Tiglat-pileser I, RIMA 2, n. 87.1: 28-33; cf. iii 80-82; iii 102-iv 3; vi 8-10).

Conquisté (la ciudad de Suhu), deporté su población y tomé sus dioses y los llevé a mi ciudad, Asur (RIMA 2, 87.10: 43-44; cf. también n. 87.4: 42-43).

Deporté tres de sus ciudades... tomé en botín a sus dioses, sus bienes y posesiones, sus rebaños y manadas, y los llevé a mi ciudad, Asur (Adad-nirari II, RIMA 2, n. 99.1: 3'-5').

En esta primera fase, las estatuas y los instrumentos cultuales de los dioses extranjeros «deportados», una vez llegados a Asiria, se ofrecen a los dioses asirios[9]:

En aquel tiempo yo dediqué 25 dioses de aquellos países (Habhu), el botín que yo había conseguido, para que ejercieran de guardianes a las puertas de los templos de Ninhil, de Anu y Adad, de Ishtar Asiria, los templos de mi ciudad Asur y las diosas de mi país (Tiglat-pileser I, RIMA 2, n. 87.1: 32-39; también n. 87.2: 23-24).

Me llevé su botín, bienes y posesiones, rebaños y manadas, a mi ciudad Asur. Ofrecí sus dioses como regalo a Asur, mi señor (Adad-nirari II, RIMA 2, n. 99.1: 14-17).

A partir de Adad-nirari II y posteriormente con Tukulti-Ninurta II, Asurbanipal II, Salmanasar III y Shamshi-Adad V, se multiplican las menciones de los dioses deportados. Las frases usadas y la terminología son muy repetitivas. Me limitaré a ofrecer un par de ejemplos:

Me llevé de su ciudad (*i.e.* de Nur-Adad) el oro y sus bienes, sus piedras preciosas, sus dioses, sus carros y caballos, etc., la vasta propiedad de su palacio (Adad-nirari II, RIMA 2, n. 99.2: 68-72).

Deporté y me llevé a Asiria a Yanzu de Bit-Haban con todos sus abundantes bienes, sus dioses, sus hijos e hijas, sus numerosas tropas (Salmanasar III, RIMA 3, n. 102.14: 125-126).

Con Shamshi-Adad V tenemos una lista detallada, excepcionalmente explicable por el hecho de que se trata de divinidades babilonias y, por tanto, conocidas, mientras que las de los pueblos periféricos debían ser poco conocidas y «anónimas» para los asirios:

Der, la gran ciudad cuyos fundamentos son tan sólidos como la roca... yo asedié esa ciudad y la conquisté. Me llevé fuera a todos sus dioses Anu-rabu, Nanaya, Sharrat-Der, Mar-biti-sha-pan-biti, Mar-biti-sha-birit-nari, Burruqu, Gula, Urkitu, Shukaniya, Ner-etagmil, Sakkud de Bube, con todos sus bienes (RIMA 3, n. 103.2: iii 38'-48').

Se sigue usando el tema en la época de mayor conquista y de organización provincial, con Tiglat-pileser III, Sargón II y Senaquerib. Sus fórmulas siguen siendo repetitivas; me limito, por eso, a uno o dos ejemplos de cada rey:

> Me llevé deportadas 45 000 personas con sus dioses, sus bienes y propiedades, su (del rey) mujer, sus hijos e hijas y sus dioses (Tiglat-pileser III, RINAP 1, n. 47: 21).

> Entré de modo triunfal en Musasir; consideré como botín a su mujer (del rey local Urzana), sus hijos e hijas, sus bienes y posesiones, sus dioses, el tesoro de su palacio... sus dioses Haldia y Bagbartu, con sus numerosos bienes (Sargón II, Prunk 74-76, en ISKh, 214-215 y 347).

> Consideré como botín a sus (de Azuru de Ashdod) dioses, su mujer, sus hijos e hijas, sus bienes y posesiones, el tesoro de su palacio, con la gente de su país (Sargón II, Prunk 105-107, en ISKh, 220-221 y 348).

> Deporté a Shidqa, que no se había sometido a mi yugo, a los dioses de su casa paterna y a él mismo, su mujer, sus hijos e hijas, sus hermanos, (toda) la descendencia de su casa paterna, y los llevé a Asiria (Senaquerib, RINAP 3/1, n. 22: ii 60-64; también RINAP 3/2, n. 6: 20-21).

> Ellos (los soldados) se llevaron a Shamash de Larsa, la señora del templo-Resh, la señora de Uruk, Nanaya, Usur-amassa, Belet-balati, Kurunam, Kashitu y Palil, dioses residentes en Uruk, con sus bienes e innumerables propiedades (Senaquerib, RINAP 3/1, n. 34: 31-33).

Se puede notar que el rey celebra como suya la deportación de divinidades de países «extranjeros», mientras que prefiere atribuir a los soldados la responsabilidad de haber llevado divinidades de Babilonia (también aquí, mencionadas con nombre).

Con el imperio ya consolidado, la deportación de divinidades se aplica a expediciones en países lejanos: para Asarhadón, Bazu (RINAP 4, n. 1: iv 71-72) y Egipto (*ibid.*, n. 103: 11-12). Asurbanipal se refiere especialmente a Elam; selecciono solo tres textos entre muchos:

> Decidí la derrota de la gente que habitaba allí (en Hidalu), abatí sus dioses y (así) apacigüé el corazón del señor de señores (es decir, Asur). Llevé a Asiria a sus dioses y diosas, sus bienes, su gente, grandes y pequeños» (Prisma A: v 118-122, en BIWA, 52 = Prisma F: iv 60-64, 52 = Prisma T iv 44 – v 4, 167-168 y 239).

> (En Susa:) Shushinak, su dios de oráculos que habita recluido y cuya acción divina nadie ha podido ver nunca, los dioses DN_{1-6}, cuya divinidad veneran los reyes de Elam, y los

dioses DN_{1-12}: yo llevé a Asiria a todos estos dioses y diosas, con sus ornamentos y sus bienes, sus utensilios, así como a sus sacerdotes y asistentes» (Prisma A: vi 30-57, en BIWA, 53-54 = Prisma F: v 21-33, 53-54).

Eliminé todas las divinidades tutelares, masculinas y femeninas, guardianes de los templos, y llevé toros, adornos típicos de sus entradas. Saqueé los santuarios de Elam hasta hacerlos inexistentes. Consideré como algo sin valor a sus dioses y diosas (Prisma A: vi 58-64, en BIWA, 55 = Prisma F: v 40-43, 55).

Con menor frecuencia Asurbanipal menciona también a los árabes, a veces refiriéndose a su predecesor:

Rodeé la tribu del dios Atarsamain, los quedaritas de Abiyate, rey de Arabia. Yo encaminé hacia Damasco a sus dioses, su madre, sus hermanas, su mujer, su familiar, toda la población (Prisma A: viii 124 – ix 8, en BIWA, 65 y 247; «Grosse Gottesbrief»: iv 4-10, en BIWA, 80).

Cuando Wayate, hijo de Haza-El, rey de Arabia, se volvió hostil contra Asarhadón... Asarhadón, rey de Asiria, mi padre, reunió sus tropas y las mandó contra él. Lo derrotó en batalla y saqueó sus dioses («Grosse Gottesbrief»: i 3-9, en BIWA, 77: i 3-9).

A las menciones contenidas en las inscripciones reales habría que añadir otras de documentos de archivo, cartas que se refieren a dioses extranjeros tomados como botín (SAA 18, n. 146: r. 2; y ABL 1000 en Pfeiffer, 1935, n. 42, r. 12-14). También en las crónicas babilonias es frecuente la mención de divinidades «deportadas» por los reyes asirios (así como por los reyes babilonios y elamitas). Obviamente las crónicas de Babilonia se centran en los sucesos relacionados con Babilonia y otras ciudades vecinas:

(Tukulti-Ninurta I) se llevó como botín los bienes del Esagila y de Babilonia. Quitó de su pedestal (la estatua del) gran señor Marduk y se la llevó a Asiria (ABC, n. 22 = WAW 12, n. 45: iv 5-6).

GN_{1-6}, las numerosas ciudades de Babilonia (Karduniash), con sus distritos, sus dioses y su botín, él (Shamshi-Adad V) tomó y llevó. Entró en Kuta, Babilonia y Borsippa y ofreció sacrificios puros» (ABC, n. 21 = WAW 12, n. 10: iv 3-10).

El ejército asirio (de Senaquerib) entró en Uruk y se llevó los dioses de Uruk y a sus habitantes (ABC, n. 1 = WAW 12, n. 16: ii 48-iii 1).

Finalmente hay que recordar algunas figuras de estatuas cultuales babilónicas, llevadas procesionalmente a Asiria, según relieves de Tiglatpileser III y de Senaquerib[10].

Volviendo sobre los textos conmemorativos, es evidente que textos sobre la «deportación» de divinidades extranjeras son mucho más numerosos (e ideológicamente significativos) que los textos que mencionan la instalación de símbolos divinos asirios en las nuevas provincias. Además, los dos motivos no guardan relación entre ellos, no son citados secuencialmente, no se evidencia una intención de sustituir los dioses locales por los asirios. Por lo demás, se trata de los dioses del rey vencido, más que de los del país conquistado: sus estatuas son sacadas de los palacios reales, no de los templos. Finalmente, su deportación junto al rey vencido y a su familia van unidas: se trata de una acción política, más que religiosa.

Pero hay, sobre todo un tema ideológico muy específico: en Asiria (y, más genéricamente, en Mesopotamia) la victoria sobre el enemigo implica que este haya sido abandonado por sus dioses tutelares[11]. Únicamente un enemigo no protegido por sus propios dioses podía ser vencido, solo una ciudad abandonada de sus dioses podía ser conquistada.

> En tiempos lejanos, en los días de los reyes que me precedieron, ellos (los enemigos del monte Nipur) eran obstinados y fuertes, no temían el señorío (asirio). Pero en el tiempo de mi reinado, sus dioses los abandonaron y los dejaron aislados (Senaquerib, RINAP 3, n. 222; 19-24).

> Sanduarri, rey de Kindu y de Sishu, un enemigo obstinado, que no temía mi señorío y a quien sus dioses habían abandonado, puso su confianza en montañas inaccesibles. Él y Abdi-Milkutti, rey de Sidón, decidieron aliarse mutuamente, juraron en el nombre de sus dioses y confiaron en sus propias fuerzas (Asarhadón, RINAP 4, n. 1: iii 20-27).

El traslado de estatuas divinas, por tanto, significa concretamente el hecho de que esas divinidades ya no habitan allí, se han pasado (queriendo o no) al país vencedor[12].

Otra observación importante es el diferente trato reservado a las divinidades de los distintos países. En concreto, es evidente la saña

contra Elam, con divinidades destruidas, además de deportadas, furia semejante a la profanación de la necrópolis real de Elam. Esta rabia tiene como efecto el «apaciguamiento» del corazón de Asur (quien más evidentemente que otras veces, es una hipóstasis ideológica del rey asirio), airado por la prolongada y rabiosa intromisión elamita en los negocios de Babilonia y, después, en la resistencia al castigo asirio.

En el extremo opuesto se coloca el trato de las divinidades babilónicas, que intenta evitar la posible culpa de profanación, dada la cercanía de gran parte del panteón asirio con el babilónico y la tradicional reverencia asiria por las divinidades de Babilonia y las ciudades con templos en los que habitan. Es muy conocida tal reverencia y está atestiguada en numerosos textos. No es el caso de ofrecer ejemplos, ni de tratar el argumento que ha sido abordado repetidas veces, tanto en modo genérico como mencionando concretamente la reconstrucción de Babilonia por parte de Asarhadón y de Asurbanipal[13]. Se ha observado[14] que Asiria importa de Babilonia divinidades (de Enlil a Nabu) y la fiesta de Año Nuevo (*akītu*), aunque celebrada en diversas ciudades asirias en distintos tiempos, con el rey que va de una a otra, mientras que en Babilonia son los otros dioses los que viajan a la capital. También se ha observado que la construcción o reparación de templos externos a Asiria se limita a Babilonia y a Harrán (desde temprano, parte del territorio asirio)[15].

Finalmente conviene señalar[16] que, en los raros casos de templos babilonios saqueados por los asirios, el rey trata de pasar la responsabilidad a los ejecutores materiales:

> A los dioses que residen allí (es decir, en Babilonia) los cogieron las manos de mis hombres, los destruyeron y se llevaron sus bienes y propiedades (Senaquerib, RINAP 3/2, n. 223: 48).

El respeto hacia Babilonia y sus templos volverá a aparecer con los dos más célebres conquistadores de la ciudad: Ciro y Alejandro[17].

En cierto modo, análoga a la cautela asiria al narrar las eliminaciones de las divinidades babilonias, resulta la que se intuye (en

forma muy atenuada) respecto a Urartu, en el saqueo del templo de Musasir. También el rey asirio (Sargón II), al mencionar a los ejecutores materiales de la acción, parece querer descargar sobre ellos, al menos, la parte operativa de la responsabilidad:

> Envié al templo de Haldia a mis eunucos y soldados: me llevé a su (del rey de Urartu) dios Haldia y a su diosa Bagbartu con numerosos bienes del templo [sigue una larga lista] (TCL III: 367-368 y 423-424, en Mayer, 1983, 106-107 y 113: 423-424; cf. SAAS 8, 33; ivb-d 52-55).

Un último aspecto importante es el tema de la restitución de los dioses, el regreso a sus sedes[18], tema que siempre se valora positivamente, ya se trate de dioses asirios que son devueltos a Asiria, ya de divinidades babilonias que habían sido trasladadas a Elam (como en el famoso caso de Nanaya, devuelta de Uruk tras un exilio de 1635 años[19]), o de divinidades extranjeras que los asirios habían deportado y que posteriormente deciden restituir. Los textos sobre divinidades babilonias en Elam son numerosos y prolijos, y ya han sido estudiados a fondo[20], pero no son directamente pertinentes a nuestro tema. Lo mismo se puede afirmar de las evidentes motivaciones teológicas sobre las que se basa el tema de los dioses viajeros, que abandonan voluntariamente su ciudad, sea para abandonar a un rey o a sus súbditos, culpables de algún pecado[21], sea para difundir su propia gloria en países lejanos (especialmente con ocasión de la recuperación de Marduk por parte de Nabucodonosor I[22]). En cambio, resultan significativos para nuestro tema textos de Asarhadón y de Asurbanipal sobre la restitución de divinidades árabes:

> Hazael, rey de los árabes vino a Nínive, la ciudad de mi señorío, con sus pesados dones, me besó los pies y me imploró que le restituyera sus dioses. Tuve compasión de él, reparé los daños que habían sufrido esos dioses, mandé escribir encima el poder de Asur, mi señor, y mi nombre y se los devolví (Asarhadón, RINAP 4, n. 1: iv 6-14; n. 2: iv 51-62).

> Layale, rey de Yadi (en Bazu), que había huido ante mis armas, supo del saqueo de sus dioses y vino a Nínive, mi ciudad real, a mi presencia, y me besó los pies. Yo tuve compasión de él y le perdoné. Escribí encima de los dioses que había tomado como botín el poder de Asur y se los devolví (Asarhadón, RINAP 4, n. 2: iii 24-32).

> Yauta, hijo de Haza-El, rey de Qedar, que había realizado actos de sumisión, vino ante mí en favor de sus dioses e imploró a mi majestad. Yo mandé pronunciar (juramento en nombre de) los grandes dioses y le devolví Atarsamain (Asurbanipal, Prisma B: vii 93-98, en BIWA, 113 y 243).

Nótese que también la deportación de las divinidades árabes a Asiria se reinterpreta *a posteriori* como un alejamiento voluntario, que permite la victoria asiria:

> La diosa Dilbat (la estrella Venus), sacerdotisa de Arabia, se airó contra Haza-El, rey de Arabia, lo entregó a Senaquerib, mi abuelo, y provocó su derrota. (La diosa) declaró que no quería permanecer entre los árabes y se fue a Asiria (Asurbanipal, K3087+: 1-4, en BIWA, 69).

El ciclo entero se contiene en el fragmento K 3405: bajo Senaquerib, el dios extranjero abandona Arabia, emigra a Asiria (deportación de la estatua) y permite el éxito asirio; después, bajo Asarhadón, llegan el perdón y la devolución de la estatua[23].

Por tanto, la relación con las divinidades extranjeras (árabes en este caso) es totalmente político y de ningún modo religioso. Se acepta que existan divinidades no asirias, que cada uno tenga los dioses que desee, los que ha tenido tradicionalmente; pero se establece una jerarquía de poder entre Asur (y los demás «grandes dioses» asirios) y las divinidades enemigas, jerarquía a nivel divino que refleja y determina la humana. Por eso, los dioses extranjeros son deportados como un botín precioso y, llegado el caso, se devuelven si el extranjero se somete; pero inscribiendo en él el nombre de Asur como propietario eminente. También se deportan, para dejar a los enemigos «sin dios», ya que su derrota presupone que han sido abandonados por sus dioses, los cuales, aunque menores, siguen siendo dioses. Y se instauran los símbolos de las divinidades asirias dentro de los palacios provinciales, para afirmar el grado divino de la conquista. Pero no existe el menor intento por «convertir» a los extranjeros a la fe en Asur, que no es la única fe verdadera; pero sí es la más poderosa y la que está legitimada para vencer y gobernar el mundo.

25

LA UNIFICACIÓN LINGÜÍSTICA

Ba'ulāt arba'i lišānu aḫītu atmē lā mitḫurti
(«gentes de las cuatro regiones, de lengua extraña y de expresiones intraducibles»)

El Oriente Próximo preislámico era una región con fuertes diferencias étnicas y lingüísticas. El tradicional y esquemático «mapa mental» del mundo, centrado en Mesopotamia, así como imagina un núcleo central y a su alrededor las cuatro zonas periféricas, así también piensa en lenguas centrales —fundamentalmente el bilingüismo sumerio-acadio, pero que en la época asiria ya llevaba muerto más de un siglo— y lenguas periféricas, especialmente en las zonas montañosas, fuera de la llanura central. Pero entre las diversas lenguas (*lišānu*) se podía establecer una «correspondencia» (*mitḫurtu*) que las hace traducibles. El instrumento por excelencia es el vocabulario bilingüe (o plurilingüe): una lista de palabras sumerias con su correspondiente acadia. El ideal de racionalidad sería una correspondencia de una a una, pero muy a menudo a una palabra sumeria corresponden varias acadias; los campos semánticos no son idénticos, no se sobreponen perfectamente[1]. Pero no es posible un vocabulario para ciertas lenguas particularmente extrañas, casi no humanas, son lenguas que nadie

domina (no hay «patron de la lengua», *bēl lišāni*), se trata de «expresiones carentes de correspondencia» (*atmê lā mitḫurti*), diríamos intraducibles.

El imperio exige «unificar el mando» (*pâ ištēn šakānu*, cf. cap. 16), pero, quizás, no era necesario que quien debía obedecer entendiera la orden. A nivel ideal, una única lengua significa orden, avenencia; por el contrario, el multilingüismo pertenece al caos. El mito bíblico de la Torre de Babel pone la unidad lingüística en el pasado original y considera el multilingüismo como efecto de la maldición divina o, mejor, una medida divina contra la desenfrenada ambición humana de alcanzar el cielo. El mito bíblico está de tal manera inserto en nuestra formación cultural que, cuando se descubrió un texto sumerio sobre la «confusión de las lenguas» (se trata del mito de Enmerkar y Aratta), se entendió que la unificación se refería al pasado[2]. Después se ha corregido la orientación, con base en el contexto y en la lógica narrativa, y se ha visto[3] que el texto se refiere al futuro:

> En aquel día los países de Subartu y Hamazi, cuyas lenguas eran distintas a la de Sumer, país de gran cultura y nobleza, así como Acadia, país distinguido, y también los (nómadas) Martu, que habitan en campo abierto, y (en resumen) todo el mundo habitado hablará al dios Enlil en una sola lengua. En aquel día todos los señores, los nobles, los reyes, el dios Enki, señor que procura la abundancia, cuyo discurso es justo, que es el más inteligente, que es experto en todos los países y guía a todos los dioses, aplicando su inteligencia, el señor de Eridu cambiará en sus bocas todas las lenguas existentes. La lengua de toda la humanidad resultará única.

Se trata, por tanto, de un proyecto que podríamos definir como imperial, de un centro político tan fuerte y emprendedor que era capaz de extender la lengua propia por todo el mundo: en este caso la lengua es el sumerio y el candidato al dominio universal es el reino de Ur III.

En el caso del imperio asirio, ya hemos visto y citado (cap. 16) el texto de Sargón II, que explica que uno se convierte en asirio obedeciendo a los vigilantes, cultivando el debido «temor de dios» (y del rey), y no necesariamente aprendiendo la lengua asiria. De hecho, en las fronteras del imperio perduran (hasta el final) lenguas extrañas e incomprensibles, resistentes al trabajo de los intérpretes y que no es

necesario comprender —así de extrañas resultan—. Este es el caso célebre del contacto de Asurbanipal con Gige, rey de Lidia[4], que comienza en una atmósfera onírica, pero que tiene a la espalda el avance asirio en Cilicia, precisamente junto al confín con Lidia.

> A Gige, rey de Lidia, un distrito más allá del mar, un lugar remoto, cuyo nombre nunca habían escuchado los reyes, mis padres, Asur, el dios mi creador, le reveló en sueños mi nombre real: «agarra los pies de Asurbanipal, rey de Asiria, y derrota a tus enemigos invocando su nombre». El mismo día que vio este sueño, él mandó un mensajero a traerme sus saludos... Desde el día en el que se agarró a mis pies reales (en señal de sumisión), derrotó a los cimmeros, que oprimían a la gente de su país y que no habían temido a mis padres, ni nunca se habían abrazado a mis reales pies (BIWA, 30-31 y 218: A ii 95-110: otros detalles en B ii 93-iii 3).

Otro texto subraya la rareza de la lengua que nadie conoce:

> El mensajero, que él había enviado a transmitirme sus saludos, se acercó al territorio de mi país. Pero los habitantes de mi país lo vieron y se preguntaron: «¿Quién eres tú, extranjero, de cuyo país ningún mensajero se había acercado nunca a nuestras fronteras?». Lo llevaron a Nínive, mi ciudad real, a mi presencia. Entre las lenguas [es decir, los traductores] de Oriente y de Occidente, que Asur me había proporcionado, no había ninguno que supiera hablar su lengua. Su lengua era extraña, no se entendía... (Prisma E, Stück 16: BIWA, 218).

Dejando aparte los tonos conmemorativos, en la práctica el imperio asirio era y sigue siendo multiétnico[5]. La mezcla producida por las deportaciones cruzadas no parece que haya favorecido a la lengua asiria, si acaso al arameo, lengua de la mayoría de los deportados[6]. A nivel operativo se alcanza pronto un compromiso, añadiendo en los registros administrativos un escriba «asirio», que escribía en cuneiforme sobre tabletas de arcilla, y uno «arameo», que escribía en alfabeto sobre una hoja de papiro (Fig. 9)[7]. El deseo de la etnia dominante y de la burocracia estatal de perseverar en el uso de la compleja escritura logo-silábica debió ceder en parte ante la facilidad de la escritura alfabética, pero la asociación lengua-escritura ha conseguido que el asirio siempre se haya escrito en cuneiforme, mientras que el arameo normalmente se escribía sobre papiro, con pocas excepciones de tabletas bilingües[8] o de otro tipo. Con la caída

del imperio, la lengua asiria y la escritura cuneiforme cedieron definitivamente el paso al arameo y al alfabeto[9].

Son interesantes las estadísticas onomásticas: ciertamente hay hijos de deportados que asumieron nombres asirios[10], pero también hay nombres no asirios entre los altos funcionarios[11], escribas y administradores[12]. Hay egipcios en la corte asiria con nombres asirios[13] y el rey de Pelusio lleva el nombre asirio (políticamente significativo) de Shar-lu-dari[14]. Pero en el conjunto de la onomástica se ha señalado[15] una doble tendencia: en el curso del tiempo, en el núcleo histórico asirio se nota un ligero aumento de nombres asirios (a pesar de la masiva introducción de deportados), pero en las provincias prevalece la corriente aramea.

En el ámbito lingüístico, el único sector en el que Asiria ha ejercido su voluntad imperialista es el de los topónimos: sustitución de nombres indígenas por asirios, como elemento esencial de la reorganización provincial[16]. Por supuesto, las ciudades de nueva fundación reciben un nombre que, en la mayoría de los casos, hace referencia al rey fundador: es típico el caso de Dur-Sharrukin, «fortaleza de Sargón», para la nueva capital en Horsabad; también están los casos de Kar-Tukulti-Ninurta, Kar-Asurbanipal, y otros. La costumbre es más bien antigua y consiste, principalmente, en unir el término Kar- «puerto» o Dur- «fortaleza» al nombre del rey[17]. Así, Hammurabi fundó Dur-Sin-muballit en recuerdo de su padre (RIME 4, n. 3.6.7: 50-57); en el reino de Mari, Yahdun-Lim fundó Dur-Yahdun-Lim (RiME 4, n. 6.8.1: 40-46); y también en el reino de Suhu, Ninurta-kudur-usur fundó Dur-Ninurta-kudur-usur y Karapal-Adad (RIMB 2, n. S.0.1002.2: iii 16'-17' y 25').

Distinto es el caso de ciudades con nombre indígena y que vienen rebautizadas con nombre asirio en lugar del anterior, tras haber sido conquistadas (destruidas) y reconstruidas. El caso más antiguo parece ser el de Asur-ketti-leshir, rey de Mari (la Mari que se encuentra en el alto Habur) en tiempos de Tiglat-pileser I, como resulta al combinar dos inscripciones distintas: una (ITB, 37: 2-6) con el nombre antiguo

(local e insignificante, casi inexistente) y la otra (ITB, 20: 2-8) con el nuevo, asirio y autoconmemorativo, de Dur-Asur-ketti-leshir.

Fig. 9: Escribas asirios, uno con tableta cuneiforme y otro con papiro, en un relieve del palacio noroccidental de Senaquerib en Nínive (Museo Británico, Londres).

En el siglo IX, Asurnasirpal en la conquista de Zamua, denomina Tukulti-Asur-asbat («la he conquistado con el apoyo de Asur») a la indígena ciudad lulubita de Arrakdu (RIMA 2, n. 101.1: ii 77; n. 101.17: iii 101-103); y llama Dur-Asur a la indígena Atlila (n. 101.17: ii 84-86). También llama monte Nisir al que «los lulubitas denominan Kinipa» (RIMA 2, n. 101.1: ii 34), con alusión literaria al lugar en el que fondeó la nave de Ut-napishtim al final del diluvio universal (algo así como «monte de la salvación»). Para proteger el vado del Éufrates medio, fundó dos ciudades/fortalezas, una frente a la otra: en la orilla izquierda Kar-Asurnasirpal, y en la orilla derecha Nebarti-Asur («el vado de Asur») (n. 101.1: iii 49-50).

Salmanasar III cambia los nombres de todas las ciudades de Bit-Adini, conquistadas al final de un largo evento:

> Por indicación de Asur... yo conquisté las ciudades de Til-Barsip, Aligu, Nappigu y Rugulitu como mis ciudades reales... Fundé en ellas palacios... Cambié sus nombres: el de Til-Barsip como Kar-Salmanasar, el de Nappigu como Lita-Asur («Potencia/Victoria de DN»), el de Aligu como Asbat-lakunu («la he conquistado y me quedo»[18]), el de Rugulitu como Qibit-Asur («Orden de DN») (RIMA 3, 102.2: ii 33-35).

Más tarde, Salmanasar llamará Ana-Asur-uter-asbat («La he conquistado y devuelto a Asur») a la ciudad «que las gentes hititas llamaban Pitru» (n. 102.2: ii 36-38; n. 102.10: i 40-44; y textos paralelos).

Tras el intervalo de la crisis feudal, Tiglat-pileser III llama Kar-Asur una nueva fundación en la cima de un *tell* abandonado, llamado Humut (RINAP 1, n. 5: 1-3 y paralelos); llama Asur-iqisha («Asur me la ha dado») a una nueva fundación en la región de Uluba (RINAP 1, n. 39: 28-29 y textos paralelos); y llama *x-ti*-Asur a una fortaleza sobre el monte Nal (RINAP 1, n. 49: 11'). La mala suerte que tuvieron estos nombres entre la población local se ve en las designaciones populares como «*tell* asirio» (*tillu ša aššurī*) y «fortaleza de los babilonios» (*dannūtu ša mārē Babili*) (RINAP 1, n. 16: 9-12; n. 41: 9'-10'; n. 47: 32 y 38).

Siguiendo la costumbre de su predecesor, Sargón II cambia el nombre de varias ciudades conquistadas y/o restauradas, especialmente en la meseta de Irán, en la zona de los medos. Así, llama Kar-Nergal a la indígena Kishesim (ISKh, 102-103: 94-95; ISKh, 210: 59-60; SAAS 8, 25: iiib 5-8), llama Kar-Sharrukin a la ciudad de Harhar (ISKh, 104-105: 97-100; ISKh, 211: 62-63; Gadd, 1954, 176: E ii 4-7; SAAS 8, 27: iiic 1); y otras más, subrayando que el nombre fue «cambiado»:

> Puse un nuevo nombre a las ciudades de Kisheshlu, Kindau, Anzaria y Bit-Gabaya (o -Bagaya), que yo había conquistado. Las llamé Kar-Nabu, Kar-Sin, Kar-Adad y Kar-Ishtar (ISKh, 108: 113-114: también ISKh, 211-212: 64-65).
>
> Reconstruí la ciudad (Dur-Athara) y la llamé Dur-Nabu... La repoblé de nuevo y cambié su nombre por el de Dur-Nabu (ISKh, 140: 274-275; 143: 279-280).
>
> Reconstruí la ciudad de Samuna y le cambié el nombre, llamándola Enlil-iqisha (ISKh, 151: 297-298).

Con Senaquerib, y después con Asarhadón y Asurbanipal, casi completadas las conquistas, el tema aparece muchas menos veces. Senaquerib cambia el nombre de Elanzash por Kar-Senaquerib (RINAP 3/1, n. 22: ii 27-30 y textos paralelos), así como de los canales excavados y ampliados dentro del gran proyecto sobre los campos vecinos a Nínive:

> Excavé un canal desde el límite de Kisiru hasta Nínive, hice correr el agua por él y lo llamé Patti-Senaquerib («canal de PN») [...] Anteriormente ese canal era llamado [xxx], pero ahora lo excavé con solo 70 obreros y lo llamé Nar-Senaquerib («río de PN») (RINAP 3/2, n. 223: 11-15).

Respecto a Asarhadón, él tuvo ocasión de dar su nombre (Kar-Asarhadón) a una nueva fundación en la costa fenicia, que debía remplazar a la destruida Sidón (RINAP 4, n. 1: ii 80-82); digno de mención el viejo nombre de Til-Asur «que en la lengua de la gente de Mihranu lo llamaban Pitanu» (*ibid.*: iii 56-58; n. 77: 28-29); y, finalmente, en la *Carta a Asur*, tuvo ocasión de aludir a nuevos nombres, pero que no cita de modo individual (RINAP 4, n. 33: iv 6'-7'). Lo mismo hará Asurbanipal más tarde (Prisma E: i 16-17, en

BIWA, 177 = K 3083: 2-5, en BIWA, 175). De este soberano es digno de ser notado un texto sobre los nombres asirios conferidos a ciudades y personajes egipcios tras la represión de una revuelta:

> Envié a mis eunucos como gobernadores para que lo (a Necao) ayudaran. Lo restablecí en su lugar, en Sais, cuyo (nuevo) nombre era Kar-bel-matate («Puerto del señor de todos los países»), en donde mi padre lo había entronizado como rey... A su hijo, (ahora llamado) Nabu-shezibanni («¡Nabu, sálvame!») lo puse como rey de Hathariba, cuyo (nuevo) nombre es Limmir-ishak-Asur («¡Resplandezca el delegado de Asur!») (Onasch, 1994, I, 108-109; SAACT 10, n. 20: 64'-68').

De tono no imperialista, pero sí docto, es la nota de Asarhadón sobre los nombres de Nubia y Egipto: «Los países de Magan y Meluhha, que en la lengua de sus gentes se llaman Kush y Musur» (RINAP 4, n. 34: Obv. 7-8). Nótese la confusión entre los nombres arcaicos y «literarios» que originalmente designaban a Omán (Magan) y al valle del Indo (Meluhha), pero que ahora designan regiones diferentes, en realidad muy distantes y en direcciones diferentes (al sur, en vez de al este) respecto a Asiria, pero que en el «mapa mental» de entonces había que colocarlas más allá del mar Inferior.

Pero en los textos de Asarhadón hay dos listas de nombres con sabor «imperialista». La primera (RINAP 4, n. 9: ii 1'-11'; véase también Onasch, 1994, I, 31-32; II, 20-21), compuesta según el esquema «puse tal gobernador en GN», trae la lista de los nombres asirios impuestos a localidades egipcias, en un tono triunfal y de celebración. Cito esquemáticamente los nuevos topónimos:

Que refuerza la duración de su trono (*Mukīn-palê-kussîšu*)
Oponente de los enemigos del rey (*Miḫri-gērê-šarri*)
Asur ha ensanchado su tierra (*Aššur-mātsu-urappiš*)
Asur, exterminador de los demonios (*Aššur-nāsiḫ-gallê*)
¡Resplandezca el delegado de Asur! (*Limmer-iššak-Aššur*)
Puerto de Banitu (*Kār-Banīti*)
Templo de Marduk (*Bīt-Marduk*)
¡Ese ha regresado de Asur! (*Ša-Aššur-tāru*)

Quien representa el poder de Asur (*Ša-emūq-Aššur*)

Los nombres resultan demasiado complicados para haber sido utilizados realmente, incluso por parte de la administración asiria, por no hablar de la población local de lengua egipcia.

Con mayor razón se puede decir lo mismo de los topónimos de la segunda lista (RINAP 4, n. 33: iv 14'-22')[19], que se encuentra al final de la *Carta al dios*, sobre las localidades (pueblos, más que ciudades) de la rebelde y ahora fuertemente castigada Shubria. La lista está precedida por la frase «para su memoria» y mantiene un tono claramente perentorio, buscando un efecto de amenaza y de terror:

Asur ha recuperado su tierra	(*Aššur-mātsu-utīr*)
¿Quién puede competir con Asur?	(*Mannu-šānin-Aššur*)
Asur, ¿quién puede competir con él?	(*Aššur-mannu-išannan*)
¡La palabra de Asur no cambia!	(*Abat-Aššur-lā-tēni*)
¡La palabra del rey no cambia!	(*Abat-šarri-lā-tēni*)
¿Quién puede despreciarlo?	(*Mannu-lišissu*)
Somete a quien no se somete	(*Kunnuš-lā-kanšu*)
¡Crezca, no mengüe!	(*Litēr-ay-imṭī*)
¡Quien lo vea se atemorice!	(*Amiršu-liglud*)
Que elimina a los enemigos	(*Mušakšid-nakirī*)
¡Larga vida al conquistador!	(*Kāšidsu-lilbur*)
¡Se mantega estable su conquistador!	(*Ṣābitsu-likūn*)
¡Larga vida a quien apacigua el corazón de Asur!	(*Libur-munīḫ-libbi-Aššur*)
Fortaleza de Asarhadón	(*Dūr-Aššur-aḫa-iddina*)
¡Que sus oponentes no venzan!	(*Šānini-ay-irši*)
El gobierno de sus reyes es... de paz!	(IGI-*x*-*šulmi-amat-šārrišu*)
¡Teme y salvarás tu país!	(*Pilaḫma-mātka-šallim*)

No temió y arruinó su país	(*Lā-iplaḫ-mātsu-iḫpī*)
Asur golpea a sus enemigos	(*Aššur-inār-gārūa*)
Asur ensanchó su dominio	(*Aššur-nīršu-urappiš*)
Asur, ¡ensancha tu dominio!	(*Aššur-nīrka-rappiš*)

¿Alguien es capaz de imaginar que un habitante de un pueblecito cerca de Shubria pudiera decir que vivía en «No temió y arruinó su país»? Evidentemente estos nombres quedan sobre el papel, sin posibilidad ni intención de ser usados.

En comparación con otros imperios de tipo comercial o colonial, faltan en Asiria topónimos del tipo «Nueva Asiria» o «Nueva Nínive», que tienen sentido cuando un núcleo de población se transfiere desde la patria a una tierra lejana: igual que sucede en época moderna con topónimos (españoles, ingleses, holandeses, etc.) como «Nueva York» o «Nueva Zelanda». En el imperio asirio es muy pequeño el traslado de asirios a provincias, limitado a funcionarios y soldados que piensan regresar a la patria, no se sienten «colonos», sino únicamente «ocupantes» y «gestores». En ámbito fenicio existe una «Ciudad Nueva» (Qart-hadasht) en la Cartago colonial, una especie de «Nueva Tiro» y otra parecida en la isla de Chipre, como una Nápoles (Neapolis) griega. Entre los asirios existe una única «(Ciudad) Nueva» en la Hadatu (Hadashtu) aramea, es decir, Arslan Tas, pero que es «nueva» porque fue reconstruida, quizás en el mismo lugar. La costumbre asiria de denominar una nueva fundación —sea en Asiria mismo o en la provincia— en referencia al rey que la construyó o a un dios, es muy habitual en época clásica (baste pensar en Alejandría o Seleucia y Antioquía) o moderna, pero más típica de españoles que de ingleses (las americanas Virginia, Carolina o Luisiana aluden a reyes y reinas). Evidentemente en ambiente monoteísta se confieren nombres de santos (como Santo Domingo) o de la Virgen (como Madre de Dios) o de símbolos divinos (como Santa Cruz o Rosario).

En resumen, ni siquiera la toponimia «conmemorativa» ayudó a convertir las provincias en más asirias, y hemos visto que el principal instrumento de homogeneización no llevó a considerar a todos los provincianos como asirios: la lengua asiria a nivel administrativo aguantó mientras duró el imperio, incluso a causa de disposiciones explícitas:

> Respecto a lo que me has escrito: «Hay informadores que... y nos presentaremos ante ellos. Si al rey le parece aceptable, que me sea permitido escribir en arameo y hacerlo llegar al rey». Pero ¿por qué no quieres escribir el mensaje en acadio y hacérmelo llegar (así)? Ciertamente, el texto que nos escribes al interior tiene que ser escrito así, ¡es una norma establecida! (SAA 17, n. 2: 13-22).

Es verdad que se adoptó el uso conjunto de las dos lenguas, como hemos dicho: con escribas distintos que escribían tabletas en cuneiforme pero con texto arameo, y también alguna verdaderamente bilingüe[20]. Pero en el ámbito conmemorativo, casi como para diferenciarlo del administrativo, no existe ninguna inscripción real asiria que sea bilingüe; existe la de Adad-yisi de Guzana[21], pero se trata de un pequeño rey local. Diferente es la costumbre de los imperios de Irán: baste recordar la trilingüe del aqueménida Darío en Behistun[22] o la cuatrilingüe del parto Sapori[23]; recuérdese también las de Asoka, de Maurya[24]. Las inscripciones de Darío se tradujeron y difundieron en arameo y egipcio. Claramente, el orgullo persa por el dominio multiétnico (Darío se autoproclama *šar mātāte ša napḫar lišānāte*, «rey de países de todas las lenguas», cf. CAD L, 214c) se opone a la gloria asiria por el monopolio lingüístico-cultural, que no piensa en diseminar traducciones de sus inscripciones conmemorativas en las lenguas de los sometidos. La celebración se dirige a la élite asiria y, en todo caso, las representaciones iconográficas siempre son accesibles a quienes hablan otras lenguas. El ideal asirio de un imperio centralizado se verá ensombrecido por el imperio aqueménida, más amplio y cuya estructura más diferenciada ha sido puesta de manifiesto repetidamente[25]. Recuérdense también las listas y los desfiles de los pueblos extranjeros insertos en el imperio aqueménida, cada uno con

sus características distintivas[26]; o las del Nuevo Reino egipcio[27]: inimaginables por parte de los asirios, que únicamente comprende listas de ciudades destruidas o de pueblos conquistados.

Menos adecuado a Asiria es un bilingüismo por prestigio cultural, muy presente en otras situaciones anteriores o contemporáneas (bilingüismo hitita-acadio en Hatti, asirio-urarteo en Urartu); pero recuérdese que los reyes asirios reconocen el prestigio cultural babilonio, escribiendo sus hazañas (*res gestae*) en dialecto babilonio estándar y reservando el neoasirio para la correspondencia y la administración.

Es Babilonia la que elogia los valores del multilingüismo[28]. Es evidente en una carta que pretende atribuirlo también a la voluntad o al permiso imperial: «En Nippur existen muchas lenguas, protegidas por el rey, mi señor» (SAA 18, n. 192: 6': *lišānāte ma'dāte ina Nippur ina ṣilli šarri bēlīya*). Esta actitud babilonia se enmarca en un cuadro político-cultural más amplio respecto al multiculturalismo, en este caso con la ficción de que el emperador asirio comparte también estos valores (véase la carta SAA 18, n. 158, ya citada en el capítulo 21). Como caso de multiculturalismo más pronunciado podemos recordar el orgullo bizantino por la multiétnica Constantinopla, en la que se hablan las 72 lenguas conocidas por el hombre[29].

El hecho es que con la caída del imperio resultará evidente que todo el territorio se había unificado «en una sola lengua», pero la aramea. La caída en sí misma demostraba (a los ojos de los pueblos vencidos) que, así como la lengua de los deportados había prevalecido sobre la de los conquistadores, así también las divinidades de los vencidos habían finalmente prevalecido sobre las de los vencedores.

26

EL PROTOTIPO DE IMPERIO

> «Y, sin el menor escrúpulo, la historia universal
> arranca con la monarquía asiria»
> (G. B. Vico, *Ciencia nueva*, § 3)

Antes de sacar ninguna conclusión creo que sea oportuno recorrer —con la máxima concisión— todos los puntos de convergencia entre Asiria y los imperios sucesivos, puntos de convergencia histórica, literaria o simplemente tipológica tratados en los capítulos precedentes.

El rey asirio es delegado del dios, del que recibe la orden de extender el reino central y cósmico a costa de la periferia caótica, con beneficio para todos (dios, rey, asirios y extranjeros). Por eso, monta todo un sistema de comunicación entre dios y el rey y viceversa, para asegurarse en todo momento de una correcta actuación. La conquista de la periferia sucede mediante acciones bélicas (guerra, al mismo tiempo, santa y justa) en las que las divinidades asirias participan activamente; van precedidas de una exploración a través de caminos difíciles, nunca recorridos antes por ningún rey. Así se descubre la periferia, habitada por gentes extrañas y hostiles, pero una rica mina de recursos materiales y humanos, inutilizados hasta el momento de la

intervención asiria. Las maravillas exóticas se centralizan (con individuos o reproducciones) en la capital asiria, en sus jardines botánicos o zoológicos, pero también en harenes y bibliotecas, como demostración del cumplimiento de la misión. A los enemigos capturados se les somete a suplicios con la misma finalidad. Realizada la conquista, el rey erige una estela o un relieve en el punto más lejano alcanzado, mejor si es a la vista del océano que rodea todo. Inscripciones conmemorativas y los títulos del rey subrayan en todos los modos posibles la ejecución de la orden divina mediante la conquista imperial. Pero a la justificación teológica acompaña (en menor grado) la jurídica, basada en el pretextado motivo defensivo y en el «juramento» violado por parte de los rebeldes. A su castigo lo acompaña (en mucha menor medida) el perdón benévolo del emperador.

A nivel institucional el imperio asirio «exporta despotismo» y somete a los pueblos conquistados a las mismas exigencias contributivas que a los asirios de siempre. El imperio se centra sobre la capital (política, administrativa, monumental), el sistema de provincias, deportaciones, redes de comunicación. La prosperidad imperial se concentra en el núcleo interno, pero deja a los territorios nuevos en estado de subdesarrollo. No existe unificación religiosa (debido a la visión politeísta), ni lingüística (que acontece en ventaja del arameo de los deportados). En la medida en que la mayoría de estas características de la ideología asiria se encuentran en imperios sucesivos, el eslogan «prototipo de imperio» encuentra justificación, aunque con limitaciones y cualificaciones sobre las que volveré enseguida. Como ya se ha dicho desde el comienzo, es muy diversa, por el contrario, la enorme diferencia (con los demás imperios) en cuanto a las condiciones materiales y a las actuaciones prácticas, en un desarrollo propiamente histórico, que trataré de delinear sumariamente en el capítulo 28.

Al final del análisis creo que son fácilmente aceptables algunas conclusiones. La primera es que la élite dirigente asiria

(personalizando: los soberanos y los escribas) elaboró e hizo pública una ideología imperial compleja pero orgánica. Lo hizo para conseguir autolegitimación y consenso. Lo hizo formulando las relaciones políticas mediante el «código» teológico, como instrumento más eficaz y coherente con la mentalidad y la religiosidad de la época. Lo hizo en los modos, más repetitivos que racionalmente coherentes, típicos de las costumbres y la capacidad de entonces. Por eso, no existe un «manifiesto teórico» o un «manual» asirio de política imperial. Hoy tenemos que reconstruirlo nosotros, aunque bajo un punto de visto inevitablemente «ajeno». Existen textos solo para el uso práctico, como el ritual o los himnos de entronización y, por otra parte, los tratados de «vasallaje». Sobre todo, existen las inscripciones conmemorativas asirias, sobre las cuales se basa fundamentalmente nuestra reconstrucción. En ellas, los diversos aspectos de la ideología imperial asiria tienden a cristalizarse en una serie de temas literarios, que se repiten en un modo bastante obsesivo: como «la vía difícil», el «uno contra muchos», la «prioridad heroica», las «estelas en el confín del mundo» y muchos otros. Estos *topoi* forman parte del «oficio» del escriba quien, incluso al más alto nivel, está habituado a servirse (o, mejor, ha sido educado para servirse) de una serie fija de expresiones, de términos técnicos, que se encuentran en los repertorios que constituyen la «ciencia de las listas», típica de la tradición escolar mesopotámica.

He dicho «términos técnicos», pero los conceptos del lenguaje político no son, ni pretenden serlo, demasiado técnicos; son los que se refieren al «señorío» y a la «realeza», al «poder» y a la «gloria», a la «fuerza» y a la «confianza en», a la «conquista» y a la «organización», o a adjetivos calificativos de lo «difícil», «penoso», «derecho» o «sólido» y muchos otros; o verbos como «temer» y «ayudar», «organizar» o «destruir», o a metáforas como la del yugo o la de la aureola; en resumen, toda la terminología que hemos analizado en los capítulos precedentes[1]. Si usamos la clasificación del nuevo lenguaje del «Gran Hermano» de Orwell se trataría de términos del tipo B: ni se refieren a

la vida cotidiana (tipo A), ni son utilizables en un tratado científico (tipo C), pero resultan muy adecuados para manipular al público. Si, o en qué medida, la manipulación se basa en una inversión especular de los significados (según el eslogan: «La guerra es paz, la libertad esclavitud, la ignorancia es fuerza»), en Asiria no es normalmente verdad y, por lo demás, nunca es del todo verdad. Pero el concepto básico de Orwell me parece que recoge bien las intenciones y modalidad de la comunicación política: «El lenguaje político... ha sido construido para presentar las mentiras como verdades y hacer respetable el crimen»[2].

Pero, volviendo a la pregunta inicial del capítulo, ¿ha tenido alguna influencia el mecanismo ideológico creado por el imperio asirio en los imperios de épocas posteriores? En caso afirmativo, ¿en qué grado ha sido significativa? Y, sobre todo, ¿a través de qué vías se ha ejercido esa influencia? Repito que se trata de desarrollos del aparato ideológico, porque las condiciones materiales han cambiado drásticamente desde la remota antigüedad oriental hasta nuestros días. Ahora bien, eventuales analogías entre Asiria y los imperios que no habían tenido ningún contacto con ella, directo o indirecto, como los de la América precolombina (aztecas e incas) o de la China, no se pueden explicar más que como semejanzas tipológicas: las «formas simples» del imperialismo encuentran expresiones igualmente simples, que se pueden repetir en diferentes «casos primarios» distantes en el tiempo y en el espacio. Pero tales coincidencias (o convergencias) tipológicas, y no históricas, mantienen su función para aclarar los mecanismos básicos que han llevado a la elaboración de análogos principios ideológicos, correspondientes a formas análogas de dominación política.

Pero existen otros casos de innegables influencias históricas directas con los imperios que entraron en contacto (en cuanto contemporáneos) o sucesivos. Esto plantea el problema de individuar un «imperio prototípico» y las «trayectorias del imperialismo» (pero de estas trataré en el capítulo siguiente). Para evitar equívocos, digamos ya

que la detección de un prototipo de imperio no puede acontecer bajo el signo de la unicidad: ni en sentido histórico, ni historiográfico. No puede existir históricamente un modelo original de imperio, porque la mentalidad imperialista se forma progresivamente y sigue itinerarios diversos y entrelazados de modos diferentes[3]. Y la historiografía, especialmente la moderna, puede remontarse más o menos atrás en el tiempo para detectar un modelo que responda a sus intenciones. Bajo este enfoque historiográfico es evidente que los historiadores modernos se refieren repetidamente al modelo del imperio romano, pero raramente llegan a Alejandro o a los aqueménidas: nunca hasta los asirios. Incluso recientemente, Woolf[4] menciona varias veces paralelismos entre los imperios modernos y el romano, incluso con extranjeros (China, aztecas), pero en menor medida con los antiguos orientales (Alejandro, aqueménida) y nunca con Asiria.

El imperio romano como prototipo del británico es una teoría que proviene ya de época victoriana, con Seeley, y se repite a menudo[5]. Para Bryce, que analiza semejanzas y diferencias entre el imperio romano y el dominio inglés en la India (por supuesto, con los instrumentos de su tiempo, desde el factor racial hasta la misión civilizadora), el modelo romano se impone, porque los imperios anteriores no se dedicaron a establecer *peace and good order*, sino únicamente a imponer impuestos a sus súbditos. Para Mann y Doyle (ambos de 1986), Roma sería el primer imperio territorial de la historia[6]. El muy citado Doyle sabe que hay imperios desde Sumer y Egipto hasta China, pero se limita a seleccionar los cinco casos que conoce mejor: imperio ateniense, otomano, español, británico y, después (en la segunda parte del libro) se detiene en el imperialismo colonial (en África) del siglo XIX, que es su verdadero centro de interés. Por lo tanto, más que el imperialismo, estudia el colonialismo, partiendo del modelo romano. En cuanto a Jean Tulard[7], individua dos clases de imperios, los derivados del imperio romano, en su doble veta oriental (de Bizancio a Rusia) y occidental (de Carlomagno al Sacro Imperio Romano-Germánico, al austro-húngaro, al napoleónico y al

Tercer Reich); los demás, extraeuropeos, unidos por el simple hecho de no proceder del romano: imperio asirio, aqueménida, chinos, árabes, mongoles, selyúcidas y otomanos, indios, precolombinos. Por lo tanto, el imperio prototípico es el romano, el resto interesa poco o nada; de ahí, el título de su volumen «de Roma a Berlín». Lo mismo se puede decir de Münkler, que analiza los imperios desde Roma a los Estados Unidos, aunque con citas fugaces de Asiria como imperio paradigmático[8].

Adviértase que también David Mattingly, quien, aunque se esfuerza[9] en demostrar que el imperio romano fue efectivamente un imperio (contra la reticencia de los modernistas), después compara —incluso, contrapone— Roma con la modernidad, pero menciona muy poco los imperios prerromanos y orientales (islámicos, chinos y, menos aún, a Asiria).

Obviamente, si el imperio romano es el prototipo, muchos imperios quedan fuera de su influjo, que se limita al ámbito europeo (clásico-medieval-moderno). En cambio, elementos del imperio-prototipo, ya presentes en Asiria (incluso en Acadia), podrían originar recorridos más amplios, que incluyeran también a los imperios asiáticos (aunque no a China y sus derivados, como Japón o Corea). Así pues, el eurocentrismo elige Roma y la globalización poscolonial debería elegir Asiria. En algunos casos, la misma globalización no sirve para introducir en las vías de difusión a imperios que quedaron más bien aislados (como los antiguos chinos), por no hablar de la América precolombina. Para estos solo cabe establecer la comparación tipológica, no la histórica. Finalmente, desde que China ha aparecido como potencia económica mundial, a la clásica comparación entre el imperio británico y el romano, la ha sustituido la comparación entre el imperio romano y su contemporáneo chino (la dinastía Han).

Pero se dan casos en los que la transmisión de un motivo ideológico no acontece de siglo en siglo, de imperio en imperio, sino que se basa en el prestigio de un texto sagrado; esto puede retrotraerse muy atrás o, viceversa, proyectarse muy adelante en el tiempo, adaptándose a

nuevos escenarios religiosos y culturales, hasta convertir en problemática una distinción entre un contacto debido a una cita o alusión consciente, y un contacto debido a la simple (e inconsciente) inserción en una misma herencia cultural. Esto es válido, concretamente —en el sentido de estar directamente relacionado con la finalidad de este trabajo—, para los *topoi* de origen asirio que podrían haber entrado en el texto bíblico y, desde ellos, podrían volver a aparecer en ambientes lejanísimos temporal o espacialmente, como en la cristiandad medieval, ambientes que nunca habían tenido la menor noticia de Asiria y, mucho menos, de su ideología imperial.

Me gustaría presentar un caso que me parece paradigmático (ciertamente no el único): el de las *Laudes Regiae* de la cristiandad medieval (sobre ellas sigue siendo fundamental el clásico estudio de Ernst Kantorowicz de 1946).

Las *Laudes Regiae*, compuestas en época carolingia (primera mitad del siglo VIII d.C.) y difundidas, sobre todo, en ámbito normando y francés, contienen un célebre *refrain* de carácter guerrero e imperialista —*Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*— que podría ser aplicado tal cual a Asur. De por sí, podría tratarse de un eco totalmente casual. Pero el carácter belicoso está en conexión con la inspiración que las *Laudes* toman de las aclamaciones militares de la época final del imperio romano y bizantino (triunfo de los generales vencedores), y se debe advertir la estrecha conexión temporal con la victoria de Carlos Martel sobre los árabes (Poitiers, 732) y la realeza de inspiración bíblica de su hijo Pipino (el nuevo David). Ahora bien, en la sección laudatoria, muchos de los epítetos divinos (como *gloria, auxilium, fortitudo, arma invictissima*) recuerdan conceptos asirios de la intervención divina en ayuda de la acción del rey: la gloria (el campo semántico de *tanattu* y *lītu*), la ayuda (*rēṣūtu*), la fuerza (*emūqu*), el arma (*kakku*), además de *rex regum* («rey de reyes», *šar šarāni*). Nótese el epíteto de «muralla» de protección (*murus inexpugnabilis*) que, a través del texto bíblico («muralla de bronce inexpugnable» de Jer 15,20), se relaciona incluso con el epíteto del faraón como «muralla de

bronce». La doxología final «a él solo el reino, la gloria y el poder» (tomada del Evangelio de Mateo e inserta en el *Misal* romano) llega hasta la afirmación asiria (dirigida al soberano) «Tuyo es el reino, (por tanto) tuya es la gloria y la victoria» en una profecía asiria (SAA 9, n. 1.8: 21-23), a través de ecos bíblicos como la «Profecía de Natán» (1 Cr 28, 11-12)[10]. Me parecen demasiados casos para pensar en una mera casualidad, una pura convergencia tipológica: me parece una hipótesis razonable pensar en un recorrido de Asiria a los profetas bíblicos y de estos al filón judeocristiano, un recorrido en parte subterráneo, pero parcialmente también a través de explícitas citas literarias. Respecto a la relación entre poder y gloria, es fácil observar que ambos conceptos están funcionalmente unidos en la ideología antigua (asiria y bíblica), mientras que se oponen en el homónimo libro de Graham Green *El poder y la gloria* (el poder es el del régimen policial; la gloria, la del sacerdote, aunque indigno): típico ejemplo en el que la transmisión se acomoda a cambios étnico-culturales.

Con alusiones más breves podemos proponer ulteriores ejemplos de transmisión de conceptos básicos de la ideología asiria (o, más ampliamente, del Próximo Oriente) en la tradición judeocristiana (y parcialmente islámica) a través de la Biblia. Piénsese en la suerte que el concepto del «temor de Dios» ha tenido en los siglos y milenios posteriores. O cómo el concepto de «fe» proviene del concepto típicamente asirio de «confianza», la *tukultu*, varias veces mencionado en los capítulos anteriores (esta derivación merecería un estudio pormenorizado[11]). Piénsese en la historia de la expresión del «recto camino»[12] desde el Levante de la época de Amarna a la formulación evangélica y de esta a nuestro lenguaje corriente.

El hecho es que las ideologías antiguas, la asiria en particular, atribuyen al rey cualidades divinas, mientras que en realidad son las cualidades del poder humano las que se atribuyen a los dioses. Los dioses, creaturas ideales, hipóstasis o metáforas del poder, son imaginados sobre la base del modelo de la realeza humana. Ahora bien, los profetas y salmistas de Israel durante el exilio, no pudiendo tomar

estos conceptos de una ideología imperial propia (los dos reinos ya habían concluido y nunca habían jugado un papel imperialista), parecen haber copiado de la ideología real e imperial asiria, transformando así una ideología imperial en una teológica —o, dicho en otros términos, atribuyendo a Yahvé epítetos y motivos derivados de los imperiales—. Que yo sepa, este punto no ha sido nunca estudiado de modo detallado y sistemático, como sería interesante hacer. Pero me parece legítimo indicar dos caminos de transmisión de la ideología imperial asiria. El primero es el subrayado más arriba, de imperio a imperio, con un nudo central en el imperio aqueménida al combinar tanto el filón del Próximo y Medio Oriente con el occidental. El otro camino es el religioso-literario, derivado de la confluencia de temas asirio-babilonios en el Antiguo Testamento y, de aquí, transmitidos a todo el filón judeocristiano (y en buena medida también al coránico) hasta llegar a la modernidad, con el repunte de la celebración divina sobre la celebración imperial.

27

TRAYECTORIAS DEL IMPERIALISMO

En la Antigüedad clásica, y en el libro de Daniel, se elaboró el principio de la *translatio imperii*. Dado que el poder (*imperium*), por su propia naturaleza ideológica debe ser (o debe tender a ser) universal o, al menos, hegemónico, se estableció una lista canónica de los imperios que se habían sucedido en el curso de la historia. En tiempos del imperio persa, Heródoto (I, 95 y 130) elaboró una que constaba de tres imperios: Asiria, que dominó durante 520 años, Media, que dominó durante 128 años, y finalmente, Persia, que en el tiempo de Heródoto todavía dominaba. Una sucesión parecida, aunque con diferentes nombre y fechas, había sido formulada por Ctesias y retomada por Diodoro y otros[1].

La lista contenía algunos errores históricos: ante todo, la confusión entre Asiria y Babilonia, con Asiria (desaparecida por completo) sustituida por Babilonia, ciudad famosa, bien viva en tiempo persa y posterior. Además, la inserción de Media en el lugar que correspondería, más bien, al imperio neobabilónico o «caldeo»[2]. Pero lo importante es que el imperio asirio (con su nombre verdadero o no) era el primero de la serie, el «prototipo» del imperio universal.

Tras las conquistas de Alejandro, se amplía la lista hasta los cuatro imperios[3], como aparece en los sueños de Nabucodonosor en el libro de Daniel. El sueño de la estatua (Dn 2) describe una estatua con la cabeza de oro (Asiria/Babilonia), pecho de plata (Media), vientre de bronce (Persia) y piernas de hierro (Macedonia), pero con pies de arcilla. El sueño de los animales (Dn 7), describe un león alado (Asiria/Babilonia), un oso (Media), un leopardo (Persia) y una bestia salvaje de diez cuernos (Macedonia)[4]. Un posterior alargamiento de la secuencia se logra añadiendo el imperio romano[5], como quinto de la serie. Pero el principio de un orden secuencial perduró tras la decadencia del imperio romano: en Oriente, con el relevo de Roma por la «segunda Roma» (Bizancio) y a la «tercera Roma» (Moscú); en Occidente con la pretensión de los imperios franco y germánico de ser directos sucesores del romano[6].

Pero esta prioridad (u «origen») asiria en el imperialismo, este «relevo» de un imperio a otro, que hace un siglo era considerado sólido y obvio[7], ¿sigue siendo válido hoy? El reciente volumen, editado por Lanfranchi, Roof y Rollinger sobre la continuidad de los imperios[8] añade un punto de interrogación entre paréntesis (algo inusual en un título), precisamente para señalar la problematicidad del «relevo» clásico. Banalizando, podríamos decir que, en una ecúmene restringida, como era la antigua, no había lugar más que para un imperio cada vez y que, si dos candidatos coexistían, solo cabía que lucharan ferozmente entre ellos, para eliminar la anomalía. Pero con la llegada de la modernidad, la ecúmene se alarga y resulta demasiado vasta para poder ser conquistada o dominada por un solo imperio, de modo que la «estafeta o relevo» se disuelve en una pluralidad de imperios contemporáneos entre sí y diferentes en estructura.

Por lo tanto, hay que corregir el papel de Asiria como prototipo de imperio o, al menos, limitarlo (como hemos dicho en la introducción) a ciertas formas de ideología imperialista, dada la enorme diferencia entre imperios antiguos y modernos, orientales y occidentales, territoriales y comerciales. Pero se mantiene el problema sobre cómo es

posible que ciertas formas ideológicas asirias se hayan transmitido a los sucesivos imperios, y la respuesta solo puede ser diferenciada. Como hemos dicho, hay una trayectoria propiamente histórica, que va de Asiria al imperio aqueménida y, de él, a los imperios orientales; hay otra trayectoria literario-religiosa, que va de Asiria al Antiguo Testamento y, de él, a la tradición judeocristiana; existe también un camino de comparación tipológica entre la ideología asiria y la de los imperios que no tuvieron ninguna conexión histórica con ella, como la de China y la América precolombina[9]. De todos modos, para evitar equívocos, la investigación crítica sobre el papel de Asiria como imperio prototípico no se debe confundir con la pretensión acrítica de descubrir en la antigua Mesopotamia el «origen» de las instituciones modernas[10].

El primer anillo de la cadena de transmisión histórica consiste en el influjo de la ideología asiria sobre la aqueménida[11]. Es interesante la consideración de que la ideología aqueménida sea, más bien, deudora de Asiria (que era un verdadero imperio) que no de Media (una federación tribal) o de la Babilonia caldea (que parece aceptar su puesto en un mundo tripolar: Babilonia – Media – Egipto). La dependencia directa de Asiria la ha notado, por ejemplo, Muhammad Dandamayev en los títulos reales, la iconografía, en la representación de dios en el sol alado (Asur, Ahuramazda), en mecanismos administrativos (provincias, tributos, regalos, etc.) o también por Mirko Novák en el tocado real asirio, transmitido por los aqueménidas al helenismo; o por Klaus Koch en los títulos reales fundamentales y en el sol alado y en la iconografía del «rey barbudo»; o también por Margaret Root en el sol alado y, en general, en los precedentes asirios: con la importante nota de que los antiguos modelos se adaptan para significados nuevos, de tipo zoroástrico («rigor y cooperación armónica»)[12]. En los capítulos anteriores hemos señalado este proceso de transmisión directa cada vez que hemos tenido ocasión.

La transmisión posterior del imperio aqueménida a los otros imperios de Irán es muy evidente[13], aunque adaptada a las cambiantes

condiciones históricas (monopolio imperial aqueménida, pero situación bi- o multicéntrica con partos y sasánidas)[14]. A partir de aquí, la cadena se subdivide. Por un lado, la veta «oriental» se subdivide ulteriormente. Una rama que va hacia el sur incluye el califato de los omeyas y de los abasidas[15]. Otra rama que va hacia el este llega hasta la India maurya y mogola. Otra hacia el occidente y el norte, incluye los imperios del mundo turco (selyúcida, otomano) y llega al Asia central, con influjo sobre los «imperios de la estepa» (hunos y mongoles)[16].

En cambio, la veta «occidental» parte de los reinos helénicos hacia Roma y de esta, por un lado, al imperio bizantino[17], que se refuerza con elementos orientales y cristianos[18], pero que queda más bien a la defensiva y no se expande[19] (y de Bizancio, más tarde, a Rusia[20]), y, por otro lado, a la tradición centroeuropea del Sacro Romano Imperio Carolingio y Germánico[21], hasta los imperios de la primera modernidad o el de Napoleón. Nótese que las teorías medievales[22], limitadas obviamente al ámbito europeo occidental, conocen (a través de Daniel o de otros textos del Antiguo Testamento) la existencia del imperio asirio, pero están fuertemente condicionadas por el modelo del imperio romano y por su relación con el papado: la Iglesia asume el universalismo, mientras que los imperios se preparan para convertirse en nacionales y a coexistir. La cuestión no es determinar la naturaleza o la esencia de un imperio, ya que ha existido solo un imperio, el romano; la cuestión es quién sea el heredero legítimo: Carlomagno, Otón, Federico I; Bizancio; el mismo papado romano.

Entre los historiadores que no tratan la antigüedad es prevalente la decisión de centrarse en los imperios modernos (como hemos visto en la introducción), asumiendo como mucho que Roma es el imperio prototipo o de referencia[23], y limitando el estudio a la rama europea[24]. Pero, incluso quienes desean presentar un estudio más amplio y que alcance más atrás en el tiempo, caen a menudo en omisiones e inexactitudes importantes. Así, Jan Morris y Walter Scheidel[25], al seleccionar una secuencia de los imperios antiguos que partiendo de Asiria llega a los aqueménidas, a Atenas, a Roma y a Bizancio, no toma

en consideración ni la Persia posaqueménida (partos, sasánidas), ni su influjo en Maurya y el califato. Por tanto, la dirección occidental pierde por el camino imperios importantes. Pero ya el famoso volumen de Mann del 1986, meritorio por haber anticipado modas actuales, resultaba claramente centrado en Europa, tras una premisa del tipo *ex Oriente lux*. Seguía de hecho los «imperios territoriales» a partir de Acadia (al que dedica demasiado espacio), para divagar después (sobre indoeuropeos, fenicios y griegos), tratar Asiria, la Persia aqueménida, Roma, añadiendo en este punto un excurso sobre las religiones mundiales (cristianismo, islam, hinduismo), para recalar finalmente en la Europa medieval, protomoderna, moderna (saltando, pues, el helenismo, Bizancio, el califato y todos los imperios orientales posteriores al aqueménida). Más recientemente, la reseña de Jane Burbank y Frederick Cooper (2010), de lectura ágil y con rica bibliografía actual (solo inglesa), presenta los imperios desde Roma o China hasta hoy, sin apenas mencionar los imperios precedentes, como no interesantes, no influyentes en el desarrollo posterior. Por el contrario, la ya mencionada colección editada por Maurice Duverger (1980) trataba de presentar un panorama completo, aunque en su introducción (donde compara semejanzas y diferencias) distinguía los imperios europeos, dotados de un verdadero recorrido desde el romano a los modernos, de los no-europeos, cuyo orden no tiene estructura.

Tampoco faltan comparaciones entre imperios situados en trayectorias diversas como la reciente entre Roma y la China del período Han, propuesta en distintos congresos, proyectos y publicaciones del último decenio. Sobresale el volumen editado por Scheidel[26], quien en la presentación trata más los parecidos que las divergencias. Me parece mejor organizada la valoración de Fritz-Heiner Mutschler y Achim Mittag (2008), especialmente sobre la historiografía como expresión de las dos ideologías imperiales (idea de imperio, estrategias conmemorativas, representaciones del poder): si en la fase formativa prevalecen las diferencias, en la de gestión

prevalecen los parecidos: como si, a partir de bases diferentes, la actividad misma del imperio hubiera producido mayor homogeneidad.

Pero, en términos macrohistóricos, la trayectoria del imperialismo resulta marcada por algunos cortes fundamentales, que interesan a todo el mundo, aunque con ciertas diferencias en su aplicación temporal. El primer corte (hacia el 500 a.C.) separa las ideas políticas pre-axiales (imperios incluidos) de las posaxiales[27] y sustituye las antiguas religiones politeístas y ceremoniales con religiones universalistas y éticas. Esta sustitución comporta el cambio de una religión al servicio del poder político a un poder político al servicio de la religión (cristianismo e islam). Conlleva también, un diverso acento: del dominio sobre el territorio al dominio sobre las personas, de un imperio compacto, pero limitado, a un imperio selectivo, pero extenso[28].

Existen dos características axiales[29] que influyen de modo particular en la ideología imperial: el nacimiento de una intelectualidad sin relación orgánica con el poder[30] y la responsabilidad (*accountability*) del rey por su acción. Los intelectuales —historiadores, filósofos, politólogos— viven del ejercicio de la abogacía, de la enseñanza privada, de las técnicas argumentativas (en tribunales y asambleas) y pueden, por tanto, asumir una postura crítica hacia el poder real, del cual dependían estrechamente en época preaxial. Respecto a la crítica sobre la responsabilidad del rey por sus acciones conviene distinguir[31] la crítica a los reyes actualmente en el poder, de la crítica a reyes ajenos o pasados, que no tienen nada que ver con el concepto de responsabilidad. La crítica a reyes anteriores o ajenos ya estaba presente en la Asiria preaxial, con casos tan clamorosos como el asesinato de Tukulti-Ninurta I y de Senaquerib, reos de haber destruido Babilonia. También la responsabilidad (y castigo) de los reyes asirios en el *Fürstenspiegel* sucede por parte babilónica y pretende tutelar los privilegios de la ciudad.

El segundo corte (hacia el 1500 d.C.) separa los imperios posaxiales premodernos de los modernos y, en el fondo, se debe a las

grandes exploraciones («descubrimientos») geográficas, que llevaron a ampliar las distintas ecúmenes —sobre todo, la europea, pero no únicamente— unificándolas al límite con la única ecúmene mundial. El ensanchamiento del mundo condujo a abandonar el ideal de un imperio que fuera al mismo tiempo territorial y universal, haciendo posible la coexistencia de varios imperios territoriales y, especialmente, al nacimiento de los imperios económicos, que no se basaban ya en el control y adquisición de mano de obra y de recursos primarios (agro-pastorales), sino en economías de transformación (destinada a la exportación) y de intercambio comercial, en el horizonte de mercado móvil sobre el que ejercer una hegemonía mediante privilegios y monopolios, pero también con opresiones violentas.

Un tercer corte es el contemporáneo, como efecto de la globalización y del establecimiento de una economía mucho más financiera que comercial, y de la comunicación informática al servicio de la rapidez en el traslado de capitales. Pero la mayor característica de la modernidad es el establecimiento de un evidente (y en un campo ideológico muy significativo) cambio semántico-connotativo. Durante toda la edad premoderna y la primera modernidad, el concepto «imperio» siempre se había considerado positivo, una función o una meta que conseguir, un estatus del que gloriarse —positivo, obviamente, para los imperialistas, no para las víctimas (baste considerar las valoraciones bíblicas)—.

Hoy, por el contrario, el concepto y la misma palabra «imperio» han perdido su sentido positivo, conectada con gloria, triunfo del bien sobre el mal, realización de la creación, difusión de la civilización, de la fe verdadera, del progreso humano, etc. En el imaginario del mundo occidental se ha establecido una diferencia clara de valor entre los imperios «asiáticos», todavía definidos como tales, respecto a ser territoriales, compactos, belicosos y agresivos, despóticos, fundamentalistas, los occidentales, no verdaderos imperios por ser ágiles, deslocalizados, pacíficos y laicos, progresistas e «ilustrados», comerciales o financieros. El término «imperio» se aplica

exclusivamente a los malos, a nuestros adversarios, nadie lo aplicaría a su propia parte, nadie se gloriaría de ello. La expresión «imperio del mal», típica de la primera categoría, no tiene un correspondiente «imperio del bien» en la segunda. La «guerra santa», la yihad, es un peligro para toda la humanidad, mientras que las cruzadas son solo un modo de hablar. Quizás, nada expresa mejor esta división que la saga *La guerra de las galaxias* (que es de 1977-1983, todavía en época de la Guerra Fría), en la que el imperio es el de los malos —que hablan con acento ruso—, agresivos, impenetrables, acorazados como los antiguos guerreros; mientras que «nosotros» somos una confederación, una instancia internacional, somos ágiles, vivos, y combatimos por el bien y la salvación de la humanidad. La historiografía posimperialista pone, además, en evidencia los fenómenos de interculturalidad, de asimilación, de emulación, más que los de conquista pura y simple[32].

Por tanto, si este trabajo tuviera algún sentido, se podría decir a primera vista que Asiria podría pretender jugar el papel de prototipo de los «imperios del mal», y que no tiene nada que ver con las «confederaciones» buenas y democráticas. Pero con una lectura más atenta, surgen rasgos comunes en la ideología y en la finalidad de la misión imperial: dominar el mundo con todos los medios disponibles y eficaces, conseguir ventajas, y justificar todo mediante la culpabilización del enemigo, mediante la transformación de la periferia de incivil e inútil en ordenada y productiva, mediante la atribución de una valencia universal a la hipóstasis (sea divina, política o legal) del mandato imperial.

28

IMPERIOS ANTIGUOS Y MODERNOS

Llegados a este punto, debemos retomar de nuevo la distinción entre los varios tipos de imperio, especialmente las diferencias entre los imperios antiguos y modernos, para poder controlar mejor si, y en qué medida, los parecidos ideológicos se conjugan con las diferencias organizativas y de gestión.

Habría que comenzar por el factor religioso, el de la interacción entre la esfera divina y la *leadership* humana, factor sobre el que ya he comentado bastante, por lo que me limito a un breve resumen. La relación asume diversas formas, diferentes también entre sí. El rey puede ser considerado un dios, pero normalmente es su delegado, con el mandato claro de extender el cosmos al mundo entero. El rey responde, gracias a una legitimación divina de su papel (como en Roma o en gran parte del filón medieval y de la primera modernidad), a veces con poderes mágicos y taumatúrgicos[1], pero que no tienen valor imperialista, sino que se encuentran en formas «primitivas» de dominio. Finalmente, el rey debe tener simplemente en cuenta el aspecto religioso que (también hoy) permea la valoración popular de los acontecimientos. Por lo general, el grado de divinidad del rey (o emperador) disminuye notablemente pasando de Oriente a Occidente

y de la época antigua a la moderna, de la idea de que el poder desciende de arriba o que proviene de abajo.

El factor religioso puede estar presente no solo en el origen divino del mandato imperial, sino también en la voluntad de extender la propia religión a los pueblos conquistados. En este sentido, la parábola es diferente. Los imperios preaxiales, al ser politeístas, reconocen la existencia de dioses «ajenos» y se limitan a imponer formas del culto imperial (del emperador y de su dios). Por el contrario, los imperios basados en religiones universales y éticas, que pretenden monopolizar el bien y atribuir el mal a sus adversarios, deben asociar la conquista con la conversión forzada de los vencidos. Este escenario es típico en gran parte del mundo desde la antigüedad tardía hasta la moderna inicial. En una sociedad plenamente moderna, caracterizada por la llegada del laicismo (desde la Ilustración en adelante), la asociación del imperialismo y la guerra santa, con la idea de convertir a los vencidos, declina rápidamente, a pesar de una feroz resistencia en ambientes no (o todavía no) imbuidos de laicismo.

Pasemos a valorar el factor económico, que es el que en mayor medida ha contribuido a la limitación modernista de los conceptos de imperio e imperialismo. Tal limitación parte claramente de una visión peculiar de qué es la economía, porque toda sociedad —por muy alejada de nosotros en el tiempo o en el espacio— tiene una economía propia y, por lo tanto, todo imperio sustenta un factor económico y una peculiaridad económica. Hasta del imperio azteca se ha ofrecido una definición que, bajo apariencia ideológica, es fundamentalmente económica (de ganancia): *comida para los dioses y tributo para el estado*[2].

El aspecto económico de los imperios «arcaicos» (Asiria a la cabeza) consiste en importar materias primas no disponibles *in loco*, tanto de importancia primaria —especialmente, metales—, como de carácter «exótico» —como las especias—. El comercio o, mejor, la ideología comercial de los imperios arcaicos es de carácter adquisitivo: obtener productos de la periferia a cambio de «nada» (o de muy poco). Así, se

ha acuñado la definición de «imperios tributarios»[3] (típicamente antiguos), distintos de los comerciales (típicamente modernos): definición aceptable, aunque no exhaustiva.

En los imperios modernos el factor económico asume una doble faceta: el control de los mercados y de la producción de países ajenos, y la colocación de las exportaciones propias en esos mismos países. Persiste la adquisición (importación) de bienes (baste pensar en el petróleo), pero en un contexto bidireccional y complejo, que no lo convierten en la finalidad principal. Finalmente, los actuales imperios financieros prescinden por definición de la ubicación espacial de los bienes y de las personas, y persiguen el provecho mediante movimientos de capitales. Ya desde la mitad del siglo pasado, el nacimiento del imperialismo de Estados Unidos permitía conectar imperialismo y comercio (*free-trade*)[4], refiriéndose a un imperialismo informal, sin expansión ni control territorial, basado en una expansión económica a escala mundial. Estas diferencias en el carácter económico son las más importantes y las que determinan las mayores diferencias entre imperios antiguos y modernos, tanto en la práctica como en las respectivas ideologías, sean explícitamente conmemorativas, sean implícitas o justificativas.

La conexión entre imperialismo y colonialismo[5] es típica de la modernidad, entendiendo ambos términos casi como sinónimos en fase colonial (con valoración positiva) o poscolonial (con valoración crítica). En la base está el factor demográfico. Normalmente, los imperios antiguos (Asiria en cabeza) y precolombinos[6], al tiempo que importan recursos materiales, también «importan» recursos humanos (trabajadores como siervos), siempre escasos respecto a la tierra sobreabundante. Por el contrario, los imperios transoceánicos de la Edad Moderna utilizan la expansión para exportar lejos colonos con hambre de tierra[7].

La oposición es drástica, pero debemos precisar algún detalle: ya en el imperio romano se da un flujo de 'itálicos' hacia algunas provincias[8], pero más a causa del comercio que del asentamiento agrícola. Ciertos

fenómenos del colonialismo antiguo (como el griego o el fenicio) no tienen carácter imperialista[9]. Y, viceversa, un imperio continental como el ruso —tanto en la fase zarista como en la soviética— transfiere ingentes masas de población, pero más con la intención de consolidar su dominio que por la urgencia de colocar excedentes de población en tierras vírgenes[10]. Sea como fuere, el hecho es que los imperios que importan gente extranjera (como el asirio) acaban por comprometer su identidad étnicopolítica, que no sobrevive a la desaparición del imperio; mientras que los imperios que exportan su propia gente logran constituir otras entidades destinadas a perdurar tras la desaparición del imperio.

Resulta también muy visible la diferente estructura espacial entre imperios antiguos y modernos (con la cesura en 1500 d.C.): los primeros se muestran territoriales y compactos, con una expansión como el aceite; los segundos, transoceánicos, con solución de continuidad entre el núcleo imperial y las tierras conquistadas, entre la madre patria y las colonias[11]. Respecto al imperialismo neocapitalista, basado en el petróleo y las finanzas, ya hemos dicho[12] que no está gestionado por estados, sino por corporaciones, aunque el imperio comercial y financiero de los Estados Unidos utilice un formidable apoyo político-militar.

En contra de la proliferación de libros, declaraciones políticas, sitios web, etc., que proclaman a los Estados Unidos como herederos de Roma, se ha elevado la voz de Vaclav Smil[13] con argumentos obvios (aunque no siempre muy agudos). Más irracional resulta la comparación entre Asiria y los Estados Unidos, que Reinhard Bernbeck (2010) pretende deducir de un alargamiento bastante forzado del *network empire*; por el contrario, sería muy adecuado comparar Asiria con el califato moderno. De todos modos, la diferencia entre imperios territoriales y oceánicos es evidente, y está basada en factores técnicos[14], que han obligado a la unificación de la ecúmene.

La extensión gradual de los diferentes conocimientos geográficos, hasta alcanzar su fusión en una única ecúmene conocida y aceptada

por todos, produce dos líneas de diferenciación en la estructura real e ideal de los imperios. A nivel ideal, la habitual pretensión de dominar el mundo (el «imperio universal») es tanto más difícil de realizar cuanto mayor es la ecúmene conocida. Así, Asiria se acerca mucho más a dominar «todo» el mundo conocido que la Persia de los aqueménidas o Roma. En el volumen de Smil hay un único mapa[15] que muestra la coexistencia de los imperios romano, de los partos/sasánidas, Gupta y Han. Se podrían dibujar mapas análogos para Asiria o la Persia de los aqueménidas, pero serían mucho menos plurales, al menos en lo referente a formaciones políticas estatales. En el caso de Asiria, una vez sometidos Elam y Egipto, quedaría bien poco por conquistar: la Nubia meroítica, los primitivos reinos árabes al sur y con Grecia e Irán todavía en proceso de formación política y territorial. Así, conforme se ensancha la ecúmene, la intención de dominar el mundo (las cuatro partes, del nacimiento al ocaso del sol, y fórmulas parecidas) pasa poco a poco de ser una meta prefijada a un modo de hablar.

Una consecuencia paralela a nivel práctico es que se pasa progresivamente del dominio universal a la hegemonía universal. Los imperios más poderosos, como Roma o la China Han, pueden mantener la pretensión de universalidad al dirigirse a su público interno, pero en las relaciones internacionales deben llegar a arreglos, deben aceptar la existencia de otros imperios sobre los que, al máximo, pretenden una relación hegemónica[16]. La situación aumenta y se hace más formal en época medieval y protomoderna, siempre refiriéndonos a los imperios territoriales, pues, respecto a los comerciales, la hegemonía se convierte en la única meta posible. Al final del proceso, la idea de que un «imperio sin territorio»[17], propia de la economía global, sea capaz de generar un «imperio» como orden mundial (utópico/futuro), por tanto, contrario al imperialismo del siglo XX, tiene todo el sabor de una visión utópica, proyectada sobre un futuro todavía por demostrar[18].

Existe, además, una diferencia, que me gustaría definir —quizás un tanto paradójicamente— entre las ideologías imperialistas y las

imperiales. Las primeras subrayan el proceso de constitución del imperio, las segundas a la gestión de un imperio que ya existe. Asiria, siempre en expansión, posee una típica ideología imperialista, completamente basada sobre el mandato divino de extender el cosmos al mundo entero, hasta los extremos confines físicos, eliminando la periferia caótica. En cambio, la ideología de China, al menos en sus expresiones más coherentes, es imperial, en el sentido de que se basa sobre el mantenimiento de un imperio ya establecido desde el principio, que ha conseguido su máxima extensión y no tiene el menor interés en someter ni su periferia inmediata —consistente en nómadas irremediablemente «caóticos», un vacío que no desea colmar—, ni mucho menos una periferia lejana, conocida únicamente por contactos ocasionales e irrelevantes. El «mandato celestial» consiste en mantener el orden y la unidad, no en ensanchar los confines[19].

Podríamos afirmar que el imperio romano se mantiene en medio, en cuanto que el período de más rápida expansión se vivió como ideológicamente poco estructurado, mientras que, una vez formado (con Augusto), se crea una verdadera ideología imperial, al menos, en sus grandes líneas. Respecto a los imperios indios, Duncan Derrett (1973) insiste en la inseguridad como motor para la constitución de imperios, pero más tarde, la prosperidad conseguida con la expansión actúa como imán para las invasiones: el primer elemento sirve también para Asiria a nivel ideológico/justificante, el segundo a nivel de hecho.

Ahora, una vez aclaradas las grandes diferencias entre los diversos tipos de imperio —no solo antiguo o moderno, sino también territorial u oceánico, defensivo o agresivo, compacto o disperso, conquistador o hegemónico, teológico o económico, importador o exportador de recursos humanos, productores de civilización o de subdesarrollo, etc. —, podemos retomar la pregunta propuesta en la introducción sobre la presunta exclusividad moderna del imperialismo, en cuanto dependiente del establecimiento del capitalismo.

La propuesta inicial, de John Atkinson Hobson[20], se basaba únicamente en el imperialismo británico del siglo XIX, en sus aspectos

comerciales, diferentes de los nacionalistas y de la colonización de zonas deprimidas o desiertas, típicas de otros imperialismos. La propuesta, aun con tales limitaciones, era discutible —por ejemplo, no es útil para períodos anteriores al capitalismo del mismo imperio británico— pero comprensible. La respuesta de Joseph Alois Schumpeter[21] está basada precisamente en el hecho de que existen imperialismos premodernos sin relación con el capitalismo. Las implicaciones militaristas no guardan relación con el capitalismo, que propugna la racionalidad pacífica de las relaciones sociopolíticas y económicas. Schumpeter está bien informado sobre los imperios antiguos, incluso los del Antiguo Oriente: cita el egipcio, el persa, menciona Asiria como caso claramente imperialista (con el rey que actúa por mandato divino), cita a los árabes del califato, Roma, al imperialismo franco-alemán de la Europa medieval, y también al imperialismo y absolutismo monárquico en Europa durante los siglos XVI-XVII. Es precisamente este conocimiento el que le permite entender que el imperialismo no es fruto del capitalismo. Como liberal, ofrece una visión idílica del capitalismo como antimperialista: el capitalismo es pacifista, favorece la mediación internacional. Está, por tanto, alejado del militarismo que se encuentra en la base de tantos imperialismos antiguos y modernos.

A esta visión positiva y bastante irreal del capitalismo del libre comercio, visión que minusvalora el factor del monopolio (conquista de mercados, proteccionismo), típico del capitalismo real, se contrapone el entero filón marxista[22], que, por el contrario, dando un juicio negativo tanto del capitalismo como del imperialismo, los unifica —ignorando a los imperios precapitalistas, y a la unión de estos con los sistemas económicos de sus épocas—. De este filón, y no tanto de Schumpeter, proviene la prevalencia de la visión modernista del imperialismo[23].

Entre las voces críticas respecto a la «Vulgata» modernista, me gustaría llamar la atención sobre el trabajo de Richard Koebner y Helmut Dan Schmidt sobre la «semántica del imperialismo»[24]: todos

los sufijos en *-ismo* añaden al valor descriptivo un fuerte tono denigratorio, desde la usada por parte británica contra Napoleón III, como la del imperio británico, usada en primer lugar por parte de los oponentes internos y después por los pueblos sometidos en sentido colonial (África, India) o económico (América Latina), como finalmente la del imperio soviético, considerado por parte occidental como despotismo oriental. Se va abriendo camino la idea de que los imperialistas son los otros, no nosotros. Incluso George Licht (1971) insiste en que el «imperio», que originalmente era un término positivo del que se enorgullecían los romanos y sus herederos, e incluso quienes no usaban el término (China y los otomanos), se convierte posteriormente en una expresión de la crítica marxista y de la tercermundista, siempre de inspiración marxista. Finalmente, David K. Fieldhouse (1973) considera el imperialismo del siglo XIX como un fenómeno básicamente político más que económico: da prioridad a las explicaciones políticas, demográficas y «periféricas» del imperialismo, a pesar de que no toma en consideración a los imperios previos a la modernidad, cuyo análisis ayudaría mucho a su tesis.

He querido recordar (en un modo que admito sea demasiado breve y selectivo) estas líneas de debate únicamente para sugerir que una visión amplia del fenómeno sería muy útil para el debate mismo. Así como existen diversos tipos de imperios y de imperialismos, hay también diversos tipos de sistemas económicos, y si el imperialismo de ambiente capitalista (y neocapitalista) tiene conexión con su sistema económico, no es óbice —más bien implica— para que otros imperialismos guarden relación con los sistemas económicos de su tiempo. La «Vulgata» modernista yerra (y no es un error historiográfico de poca monta) al considerar que su tipo de imperialismo, y su consiguiente conexión con el capitalismo, nieguen el derecho de existencia y de atención historiográfica a otros imperios de regiones y épocas diferentes y lejanas del núcleo moderno-occidental, que como consecuencia de la globalización debería haber comprendido que ha

perdido, quizás no (¿todavía?) su centralidad, pero sí su pretensión de exclusividad en el espacio y en el tiempo.

29

CELEBRACIÓN Y REALIDAD

En las inscripciones reales asirias la intención de crear confianza y seguridad en la élite y en toda la población se lleva a cabo adoptando un tono triunfal y conmemorativo, que produce en el público el convencimiento de que la expansión imperial es un proceso positivo y beneficioso para todos —conquistadores y conquistados—, hasta que se consiga el objetivo final de extender por el mundo entero la calidad del núcleo central cósmico, y se complete así la obra divina de la creación y la organización del mundo. Las celebraciones triunfales que acompañaban la exhibición pública de los vencedores y del botín tienen lugar en un ambiente de gran alegría[1].

El lector moderno es suficientemente malicioso como para no caer en la red de una propaganda tan evidente, pero, quizás, no está lo suficientemente informado como para contraponer al cuadro conmemorativo el escenario del efecto real que produjo la expansión imperial en el ordenamiento político, en la economía, en la demografía y, sobre todo, en la vida humana de conquistadores y conquistados. Un estudio sobre la ideología no es el lugar adecuado para examinar en detalle los efectos materiales y los costes humanos del imperialismo asirio. Entre otras cosas, contamos con una escasa documentación no

oficial y, sobre todo, es indirecta y no ha sido analizada hasta ahora de modo sistemático[2]. Ya he mencionado en su momento las contradicciones que surgen al comparar los textos conmemorativos con los administrativos[3]; y se podrían mencionar más. Piénsese especialmente en la programación y ejecución real de las campañas militares[4], bastante más completa de la que se descubre únicamente en las *res gestae*[5]. Pero también en la programación de las construcciones[6]; o en las informaciones recogidas previamente y transmitidas al rey[7]; en la suerte de los deportados[8]; en el balance de costes y beneficios; en el papel de las élites[9], mucho más importante de cuanto revelan las inscripciones conmemorativas; etc. Un texto oficial, como la *Crónica de los Epónimos* (WAW 19: n. 9) menciona disturbios, campañas fallidas («el rey permaneció en el país») o, incluso, la muerte de Sargón: todas ellas, informaciones que los textos conmemorativos procuran no mencionar.

Sería importante considerar todos estos aspectos, relegados en las inscripciones conmemorativas, pues no entran en su intención. Por un lado, hemos visto[10] que muchas campañas alabadas por la propaganda oficial fueron, en realidad, pequeñas correrías sin efecto conquistador; pero, por otro lado, se puede afirmar que la serena simplicidad del esquema narrativo (el rey decide, sale, combate y vence) no explica la complejidad de la organización y administración (de la leva a la logística, etc.). Probemos a imaginar una historia del imperio asirio, escrita sin usar las informaciones y valoraciones de las inscripciones conmemorativas. Resultaría una imagen irreconocible. Podré solo ofrecer algunas indicaciones generales sobre el problema, que considero central, como es la valoración de los costes humanos y materiales del expansionismo asirio.

Asiria estuvo permanentemente en estado de movilización militar durante, al menos, tres siglos (*ca.* 930-630), sin contar las fases precedentes medioasirias: exactamente como le sucedió a Roma durante la fase formativa de su imperio[11]. Esto produjo

inevitablemente pérdidas humanas (de una y otra parte), así como cambios estructurales (en las tierras conquistadas y en Asiria).

Las pérdidas de los vencidos se pueden calcular fácilmente, pues las inscripciones reales ofrecen cifras. Tienen que ser utilizadas con cautela, pues es grande la sospecha de que hayan sido infladas con finalidad propagandista. Resulta evidente cuando se comprueba sobre un mismo episodio el aumento de las cifras con el paso de una primera redacción a las siguientes. Pero, además de esto, y renunciando a ciertas posiciones hipercríticas, muchos datos resultan compatibles con las estimaciones demográficas que derivan de la arqueología[12]. Hemos visto (cap. 19) que el número de los deportados —sumando los datos registrados y estimando por analogía los que se ofrecían en trozos rotos y los (numerosos) en los que se omiten— se puede llegar a una estimación total de unos 4 500 000, de los que 4 000 000 serían del siglo de los tres reyes conquistadores (Tiglat-pileser III, Sargón II y Senaquerib)[13]: una cifra enorme para los niveles demográficos de la época. Debemos también pensar que un buen porcentaje de los deportados fallecía durante el traslado, porcentaje estimable en un tercio del total. Son menos frecuentes las informaciones directas sobre el número de muertos en batalla, pero podemos intentar establecer una relación media entre el número de deportados y el de caídos. El cálculo que yo he realizado sobre los *Anales* de Asurbanipal II indica unos 10 000 muertos respecto a 25 000 deportados. Si extendemos esta proporción, resulta que, si los deportados fueron en torno a los 4 500 000, los muertos pudieron haber sido unos 3 000 000; cifra que habría que elevar con los muertos que ocurren los días siguientes: como es sabido, en todas las guerras premodernas, gran parte de los heridos moría a los pocos días. En total, resulta razonable asumir que entre caídos y deportados las zonas asaltadas y/o conquistadas por los asirios hayan sufrido unas pérdidas de más de 7 000 000.

Repito, son cifras enormes respecto a la población de entonces. Abro aquí un paréntesis para decir que la cifra de cien millones de víctimas durante un siglo de guerras asirias[14] es totalmente imposible,

pues ni siquiera la población total del Próximo Oriente podía alcanzar tal cifra. Por lo demás, también se pueden realizar cálculos sobre la totalidad de la población, interpolando los escasos datos que tenemos, que llevan a sugerir una población de un tercio o un cuarto respecto a la de las mismas zonas en la época moderna[15], antes de la explosión demográfica del último siglo. Y eso no es todo, porque a las pérdidas relacionadas directamente con la conquista hay que añadir los efectos de desmoralización, crisis productiva, ruptura de estructuras familiares y locales, etc. De todos modos, el efecto general de deterioro de los centros habitados (asediados y luego destruidos) y de los campos (despoblados y con destrucción de cultivos) se confirma con los datos de las excavaciones arqueológicas más detalladas, las que se refieren a Israel, que muestran un claro declive o una verdadera crisis de asentamientos (y, por tanto, demográfica) de las zonas conquistadas.

Más difíciles de calcular son las pérdidas asirias, totalmente censuradas por la propaganda real (cap. 7). Asumiendo que los caídos en batalla o a consecuencia de las heridas sean solo una quinta parte de los caídos enemigos, se obtendría un total que se acerca al millón. Pero tienen que haber sido mayores las pérdidas a causa de enfermedades, infecciones alimentarias e incidentes varios, ocurridas durante las largas marchas de acercamiento (y de regreso), que estudios comparativos sobre otros períodos históricos (premodernos) indican que son inevitables y que se pueden estimar en un quinto del total[16]. No resulta fácil calcular la consistencia numérica del ejército asirio: los datos no son numerosos y han podido ser sobredimensionados. En un estudio anterior[17] he propuesto una cifra media de 20 000 hombres durante el período 930-850, de 60 000 hombres para el período 850-750 y, quizás, de 100 000 hombres para el período 750-630. Estas estimaciones resultan razonables para las campañas mayores, pero hay que dividirlas por dos para una estimación media. Calculando, después, muy aproximadamente, una media de una campaña cada dos años, se obtiene una total de unos 5 000 000 de soldados que formaron parte de las expediciones asirias: con pérdidas durante la

marcha estimables en torno al millón, que duplican así la estimación de los muertos en acción[18].

Es evidente que las pérdidas asirias fueron menores (menos de la mitad) que las de los enemigos, pero estuvieron a cargo de una región y de una población bastante restringida. También en Asiria, la despoblación de los campos (visible arqueológicamente) y la necesidad de importar deportados permiten deducir que el proceso de conquista imperial ha producido sufrimientos crecientes también al interior del núcleo conquistador. Como ya he dicho, no es este el lugar para tratar estos aspectos, pero puedo recordar un artículo del código legal medioasirio (el artículo A 45, en WAW 6, 170-171), cuando apenas había comenzado la expansión asiria y ciertamente no estaba en su apogeo; este artículo regula el comportamiento de la viuda de guerra, que debe esperar dos años antes de volverse a casar y que en ese tiempo necesita asistencia pública, y que, si el marido vuelve después de dos años, tiene derecho a retomarla, pero los hijos siguen perteneciendo al segundo marido, y que, si el militar es declarado muerto, su campo es confiscado por el rey, etc., para abrir más de un resquicio sobre la condición existencial de las familias de los soldados forzados.

La conquista imperial provocó, además, profundos cambios en la estructura socioeconómica de la misma Asiria (también aquí resulta ajustada la comparación con Roma)[19] al sustituir con deportados a los agricultores («libres»), diezmados por la participación forzosa en las guerras. El cuadro es muy diferente, más aún, opuesto, al que presenta la propaganda. En vez de convertir a los vencidos «como asirios», el triunfo imperial convirtió a los asirios en provincianos. Además, mientras que la fase expansionista se podía financiar con las conquistas (botín, deportados, aumento de tributos, etc.), la fase de estabilización se debía basar en recursos internos, lo que condujo al país a una debacle económica. Se puede considerar el declive de la población rural frente a la urbana, con las capitales que dominan como «catedrales en el desierto»; o el nivel de despotismo llevado al

extremo, con el emperador rodeado de una corte de eunucos y con las autonomías locales privadas de todo poder efectivo; se pueden considerar otros indicios de decaimiento[20] y se verá que la modalidad con la que se consiguió y se gestionó el imperio universal produjo un colapso final que fue tan imprevisto e inesperado para los contemporáneos como resulta un «desastre anunciado» para los historiadores modernos[21]. Si de ciertos imperios es difícil fijar una «fecha» final (caso típico es Roma), y otros son reemplazados inmediatamente (en relevos de dinastías, más que de imperios diferentes), el imperio asirio desapareció en el vacío y sus ciudades fueron reducidas a un montón de ruinas (*tillu u karmu*, «*tell* y montón», como se decía entonces).

Recientemente se ha tratado de poner en valor los pocos elementos de momentánea supervivencia de las estructuras imperiales asirias tras la caída del imperio[22]; pero es algo mínimo y efímero. Si miramos las grandes líneas de los sucesos, el colapso del imperio asirio fue uno de los más imprevistos y totales que recuerde la historia: si algunas provincias ya se encontraban en crisis profunda, mientras que otras conservaban cierta vitalidad, lo que sucedió en la verdadera Asiria fue una caída vertical. La zona más densamente urbanizada y poblada, las grandes ciudades, las infraestructuras de riego se transformaron en un desierto. Y no se puede aplicar a Asiria lo que sí es válido para otros imperios, que sobrevivieron al desastre geopolítico en una especie de *Commonwealth*, es decir, como una comunidad cultural, lingüística y religiosa[23].

30

LA VISIÓN DE LOS OTROS

Este estudio sobre la ideología asiria se ha basado, obviamente, en las inscripciones asirias. Pero ¿cómo veían la ideología asiria y su aplicación práctica los demás, es decir, los pueblos amenazados por el imperio asirio y luego sometidos a él? Hay —o podría haber— informaciones que provienen de tres grupos de fuentes: las asirias, cuando refieren opiniones de otros; las de textos contemporáneos no asirios; las de textos y tradiciones posteriores. Todas ellas con evidentes problemas de fiabilidad y de exactitud.

Todos los imperios suscitan reacciones críticas por parte de sus vecinos: a partir de las opiniones (divergentes) de Heródoto y Jenofonte sobre el imperio persa, de los coreanos y japoneses sobre el imperio chino[1], o a las condenas mutuas de la cristiandad respecto a la yihad o del islam hacia las cruzadas[2]. Comenzamos, pues, con las reacciones de los enemigos, tal y como se presentan en las inscripciones conmemorativas asirias.

Ciertamente no contamos con opiniones críticas como las que se encuentran en las fuentes romanas[3]: como la que aporta Tácito del británico Calcago, no solo sobre las maldades del imperialismo romano, sino también sobre la tendenciosidad de sus afirmaciones,

discurso que concluye con las célebres palabras: «Roban, matan, roban y, con falso nombre, lo llaman imperio; en resumen, donde crean desierto, lo llaman paz (*ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*)» (*Agricola*, 29). El discurso puede ser una invención, pero representa un pensamiento crítico muy fuerte, como posiblemente pensaban los británicos. Nada parecido encontramos en las fuentes asirias, que únicamente conocen la aceptación de la sumisión, el reconocimiento de la culpa, como en la apelación del rey de Shubria o en la de los árabes (citados ambos al final del cap. 13). Los motivos del enemigo para oponerse a Asiria son el reverso o complemento de la ideología asiria: baste recordar la invitación del rey babilonio a Elam para establecer una alianza (citado en el cap. 13) o el acuerdo entre los egipcios y el faraón nubio Taharqa (Asurbanipal, Prisma E.11: 13-19, en BIWA, 179 y 211).

Parecen más auténticas las fuentes externas, que se reducen a las de Babilonia, a ciertas inscripciones sirias y a la abundante, pero problemática, masa de información que ofrecen las fuentes veterotestamentarias. Entre las primeras sobresale la declaración de guerra de Nabopolasar[4]: la intervención babilónica se justifica como venganza por la destrucción de Babilonia por parte de Senaquerib, que tuvo un comportamiento impío e injusto, mientras que Nabopolasar sigue las indicaciones (*omina*) del dios Marduk. Se trata, pues, del mismo planteamiento asirio, pero al revés.

Se puede establecer la hipótesis[5] de que las *Crónicas Weidner* y las *Crónicas de los reyes antiguos*, ambas babilonias, al mencionar en tono crítico la fundación de Agade por parte de Sargón de Acadia, como rival de Babilonia, pudieran aludir indirectamente a la fundación de Dur-Sharrukin por parte de Sargón II (ABC n. 19 y n. 20 = WAW 19, n. 38: 60-61 y 39: 18-19). En todo caso, las antiguas crónicas parten de elucubraciones pseudohistóricas y anacrónicas de los escribas neobabilónicos, que intentan fundar en un pasado «heroico» un papel que Babilonia no tenía de hecho.

Las crónicas de la serie neobabilónica son las que ofrecen contrapuntos útiles a las inscripciones reales asirias[6]. La *Crónica de Nabu-nasir* (WAW 19, n. 16) señala derrotas asirias, especialmente la de Halula, la captura de Asur-nasir-apli y levantamientos contra Senaquerib, y posiblemente insiste en sucesos contrarios a este rey por haber sido el destructor de Babilonia. La *Crónica de Nabopolasar* (WAW 19, n. 22) cuenta obviamente el final del imperio asirio.

Además, varias crónicas asirias (WAW 19, nn. 12-15) citan también hambrunas, la subida del precio del grano y las invasiones arameas. Por el contrario, la *Historia Sincrónica* (WAW 19, n. 10), a pesar de ser asiria (de Adad-nirari III), insiste en tratados paritarios, en el establecimiento acordado de las fronteras (en partes iguales) y en los matrimonios dinásticos, durante toda la fase de equilibrio anterior a la expansión imperial. Solo al final del texto el cronista declarará abiertamente de qué parte está. La *Lista real asiria* (WAW 19, n. 5), a pesar de ser totalmente oficial, presenta problemas de congruencia con las inscripciones conmemorativas: compuesta por el usurpador Sargón II, al repetir un núcleo del usurpador Shamshi-Adad I, considera que todos los reyes (incluidos los usurpadores venidos de Babilonia) forman parte de la línea dinástica y en la que todos se suceden de padres a hijos[7].

Volviendo a las fuentes babilonias, resulta notable[8] el hecho de que en la tradición babilónica de los *omina*, los títulos imperiales de *šar kiššati* («rey de la totalidad») y *šarru dannu* («rey fuerte») presentan connotaciones negativas como «despóticos» y prepotentes. Creo que en este caso reflejan el sentir popular. Además, mientras que las inscripciones reales ofrecen un cuadro unívoco de poder y éxito sobre los reyes, de los *omina* surge un cuadro de oposición y de fracasos[9].

Entre las inscripciones sirias del período de presión asiria nos queda la de Bar-Rakib, rey de Samal, que se declara «siervo de Tiglat-pileser, el rey de las cuatro partes del mundo» y reconoce que ha sido el rey asirio quien le ha colocado en el trono paterno «a causa del comportamiento correcto/fiel (*ṣdq*) de mi padre y mío» (ANET, 501).

Son mucho más abundantes los textos del Antiguo Testamento que se refieren a Asiria; han sido muy estudiados[10] y de ellos solo ofreceré indicaciones generales.

Sobre la fase de la presión militar asiria, el texto más explícito, también sobre la ideología imperial, es ciertamente el «coloquio» que tienen el *rab šāqê* («copero mayor») asirio y los ancianos del rey de Judá, Ezequías, asomados a las murallas de Jerusalén, asediada por Senaquerib[11]. Evidentemente el texto se escribe a mayor gloria de Yahvé, quien salvó a su ciudad del tremendo peligro (la ciudad no fue conquistada). Pero el discurso del copero mayor contiene elementos que reflejan bien la ideología y el comportamiento asirios[12], especialmente si se compara con la narración de Asarhadón sobre el asedio de Shubria. Estoy pensando particularmente en que es precisamente el dios de Jerusalén quien autoriza la acción asiria, pienso en la comparación con el destino de otras ciudades, en la confianza (en asirio, *tukultu*) en elementos materiales, en la ineficacia de la alianza con Egipto (véase en el capítulo 13 la caracterización como veleidoso del *kitru* antiasirio). Isaías (10,5-14) se refiere a este episodio cuando, aun admitiendo que Yahvé había decidido castigar a su pueblo, sostiene que el rey asirio ha traicionado el encargo al pretender actuar por la fuerza de su brazo, de su bravura e inteligencia, alusiones evidentes a los temas de los que se jactaba el rey asirio.

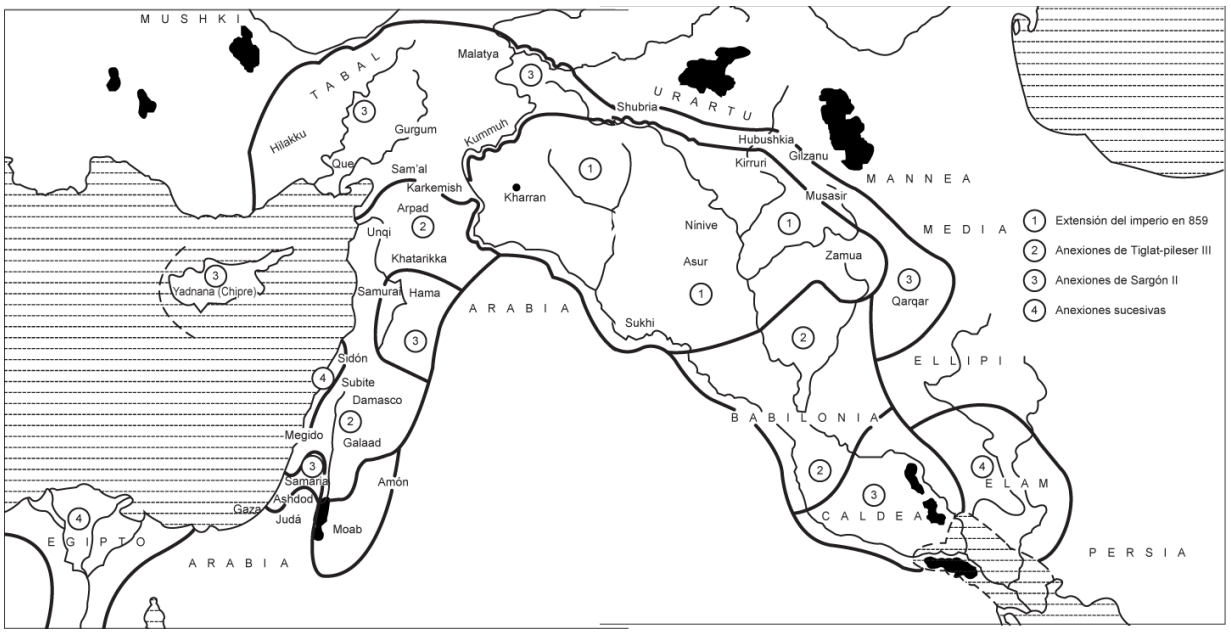
La profecía de Oseas a propósito de la conquista asiria del Reino del Norte resulta bastante menos informada de los motivos típicos de la ideología asiria, y se centra enteramente en motivos internos: por un lado, en la culpa de Judá por haber invocado la intervención extranjera (asiria) contra Israel y, por otro lado, en la decisión de Yahvé de castigar a Israel. Sobre la fase del desmoronamiento asirio, tenemos toda la producción profética antiimperial, que, en cualquier caso[13], reutiliza al revés temas asirios («romper el yugo» en vez de «imponer el yugo», cf. Is 9,3). Pero Nahum exulta (obviamente *a posteriori*) por la destrucción de Nínive y de todo el imperio asirio, como justo castigo a su arrogancia y a su crueldad; y lo mismo hace Sofonías:

(Dios) extenderá su mano hacia el norte y exterminará a Asiria,
dejará a Nínive desolada, hecha un erial, un desierto:
en su recinto se tenderán manadas de fieras de toda especie,
pelícanos y erizos pernoctarán en los capiteles,
el búho ululará en las ventanas, el cuervo en los umbrales (texto corrupto).
Esta es la ciudad bullanguera que vivía confiada,
que pensaba: «Yo y nadie más».
Quedó reducida a escombros, a madriguera de fieras;
Los que pasan junto a ella silban y agitan la mano (Sof 2,13-15).

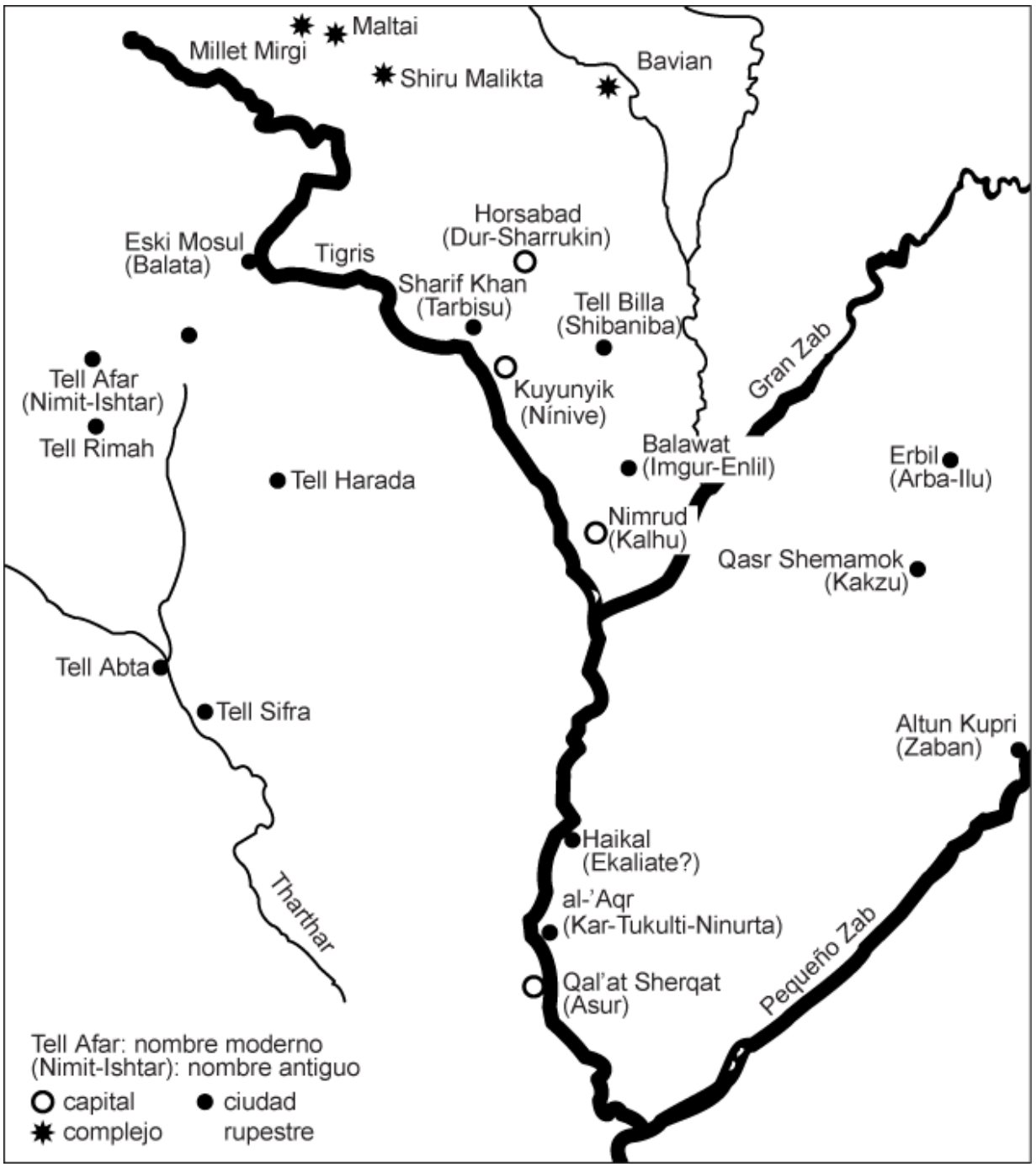
Esta imagen de destrucción total es la que perdura en la tradición posterior, tanto judía como clásica[14], junto a la relativa condena ética y teológica. Pero la tradición clásica sobre Asiria está condicionada precisamente por la desaparición total y súbita del imperio, de ahí los múltiples equívocos, como la confusión entre Asiria y Babilonia, o entre Elam y Media, que condicionarán gravemente la valoración del período entre la destrucción de Nínive y la toma de Babilonia por Ciro el Grande. Hasta que los hallazgos arqueológicos de mediados del siglo XIX ofrecieron la documentación original sobre la que se basa nuestra reconstrucción.

Finalmente creo que sea posible recuperar una tradición que conserva algo del espíritu (y de los motivos) con el que los medos destruyeron Nínive y todo el imperio. En un estudio anterior[15] he recordado que el «mito de fundación» del año nuevo kurdo se relaciona con la decisión de este pueblo de montañeses, exasperados por los continuos secuestros de niños por parte del malvado tirano, de descender de las montañas y de destruir el imperio del mal. La leyenda coloca este hecho en el equinoccio de primavera del 612 a.C., fecha de la destrucción de Nínive, lo que conlleva que los kurdos sean los descendientes de los medos y que hayan actuado dentro de la ideología de Zoroastro (entonces apenas formulada)[16], como oposición entre las fuerzas del bien y del mal; implica también que desde entonces se haya asignado a Asiria el papel de «imperio del mal».

MAPAS



El imperio asirio.


Maltai
Millet Mirgi
Shiru Malikta
Bavian
Horsabad
(Dur-Sharrukin)
Eski Mosul
(Balata)
Tigris
Sharif Khan
(Tarbisu)
Tell Billa
(Shibaniba)
Gran Zab
Tell Afar
(Nimit-Ishtar)
Kuyunyik
(Nínive)
Tell Rimah
Balawat
(Imgur-Enlil)
Erbil
(Arba-Ilu)
Tell Harada
Nimrud
(Kalhu)
Qasr Shemamok
(Kakzu)
Tell Abta
Tell Sifra
Altun Kupri
(Zaban)
Haikal
(Ekaliate?)
Tharthar
al-'Aqr
(Kar-Tukulti-Ninurta)
Qal'at Sherqat
(Asur)
Pequeño Zab
Tell Afar: nombre moderno
(Nimit-Ishtar): nombre antiguo
capital
ciudad
complejo
rupestre

Asiria.

NOTAS

Introducción. IMPERIALISMO: EL HECHO Y LA IDEOLOGÍA

1. Bang y Koldziejczyk, 2012; cf. también la definición de Münkler, 2005, 11-27 (basada únicamente en la modernidad).
2. Gilissen, 1973, 827-849.
3. Doyle, 1986, 45.
4. Sobre la «misión imperial» (conquistar el mundo para asegurar paz y justicia) véase el cuadro comparativo de Münkler 2005, 131-146.
5. Bottéro, 1965; Liverani (ed.), 1993; Westenholz, 1999; Van de Mieroop, 1999; finalmente, Foster, 2016.
6. Por ejemplo, recientemente, Sallaberger, 1999.
7. Pienso en Larsen, 1979.
8. En concreto, Brinkman, 1984; también Beaulieu, 2003.
9. Matthiae, 1977.
10. Klima, 1973; Gurney, 1979.
11. Pirenne, 1973, ya obsoleto; actuales Kemp, 1978; Frandsen, 1979; Leclant, 1980; Galán, 1995; Hasel, 1998; Gundlach, 2004; sobre el Levante, Morris, 2005; sobre Nubia, Lohwasser, 2014. Los títulos y la terminología han sido estudiados por Lorton, 1974 (la dinastía XVIII) y Grimal, 1986 (la dinastía XIX).
12. Algaze, 1993 (aunque con cautela: «informal empire», «world system»); para un análisis crítico, cf. Selz, 1998.
13. Postgate, 1977 (pero resulta muy prudente Id., 1994); Szlechter, 1973; cf. también Liverani, 2004a.
14. Gehler y Rollinger, 2014.
15. Véanse Garnsey y Whittaker, 1978, y actualmente el detallado análisis de Richardson, 2008; sobre los paralelos griegos y persas, cf. Herrenschmidt, 1980, 70-72.
16. Barfield, 1989 y 2001; sobre los hunos (Hsiung-un) también, Di Cosmo, 2002, 161-205.
17. Tymowski, 2011.
18. Whittaker, 1978 y Finley, 1978 respectivamente. Según Morris, 2009, Atenas en el siglo V es un estado poderoso y agresivo pero no un imperio.
19. Arendt, 1948.

20. Hobson, 1902; Lenin, 1916; Schumpeter, 1919. Volveré en el capítulo 29 sobre sus posiciones diversas. Véanse las breves presentaciones de Schröder, 1970, Meyer, 1970 y Greene, 1970; así como la documentada discusión de Etherington, 1984.

21. Sobre el tema se pueden consultar los resúmenes de Barratt Brown, 1963 y 1974; de Mommsen, 1977 y 1990; las reseñas de Kemp, 1967 y de Fieldhouse, 1973. También la reseña del asiriólogo Lamprichs, 1995.

22. Mommsen, 1990; pero ya antes, Friedjung, 1922, Curtin, 1971, Baumgart, 1972 y 1975, y otros. Un cuadro temporal análogo presenta Wehler, 1969 (sobre la conexión imperialismo/capitalismo/colonialismo en la Alemania de Bismarck). Con referencia al imperialismo británico, Parsons, 1999; sobre las «premisas» imperales (ya antes de 1650), cf. Scammell, 1981 y 1989, Andrews, 1984.

23. Eisenstadt, 1963; pero cito la edición corregida de 1993.

24. Véase, por ejemplo, Frank, 1964.

25. Mommigliano, 1973; Musti, 1978, 13-39 y 111-132.

26. Cf. Garnsey y Whittaker, 1978, 1-3; volveré sobre el tema en el capítulo 12.

27. A partir de Seeley 1883.

28. Cf. Porter, 1976 y 2004 para el imperialismo «distraído»; Parsons, 1999 para el reluctante; Robinson y Gallagher, así como Semmel, 1970, para el comercial (el imperialismo del «libre comercio»).

29. Frank, 1914, x y 120-121.

30. Es típica del islam la distinción entre *dar es-salam* y *dar el-ḥarb*, pero cf. Raaflaub (ed.), 2007 con capítulos sobre China, India, Egipto, Persia, Israel, Grecia, Roma, cristianismo, islam, aztecas e incas, y el título mismo de Salomon, 2007.

31. Cf. DeBrohun, 2007 sobre la paz augusta. Sobre el imperialismo romano, también la síntesis de Martin, 1997.

32. Mattingly, 2011, 13-22.

33. *Ibid.*, 22-26 y 30-37.

34. Remito a Holloway, 2002, 12-42, para una historia del tema, especialmente sobre la relación entre el imperialismo asirio, británico y otomano, modelo este último del «oriental despostism». Nótese que Bainton, 1966, 19-20 consideraba Asiria (que él conocía indirectamente) una excepción mundial por no desear nunca la paz.

35. Scheidel (ed.), 2009, 6-10; Bang, 2011a y Bang-Bayly (eds.), 2011. Ya antes Van der Spek, 1993 comparaba Asiria, Atenas y Roma.

36. Como excepción, véase Bedford, 2009.

37. Quejas egipcias en Moreno García, 2014; pero cf. Gundlach y Weber (eds.), 1992 para una comparación Egipto/modernidad sobre la legitimación sagrada del emperador; quejas iránicas en Rollinger, 2014.

38. Por ejemplo, Alcok *et al.* (eds.), 2001, con Liverani, 2001 para Asiria; el ya mencionado Morris y Scheidel (eds.), 2009, con Bedford, 2009 para Asiria; Arnason y Raaflaub (eds.), 2011, con Liverani, 2011b para Asiria; Meißner *et al.* (eds.), 2005 con Fuchs, 2005 para Asiria; sin olvidar los menos recientes Duverger (ed.), 1980, con Garelli, 1980 para Asiria.

39. Como Larsen (ed.), 1979; Oded, 1992.

40. Especialmente el óptimo trabajo de Lamprichs, 1995; recientemente Baag, 2011, 271-281 y 301-308 (que cita a menudo a Münkler, 2005).

41. Como Holloway, 2002, pero que cita casi exclusivamente el imperio británico (y más raramente el romano), 117-118 y *passim*.

1. DIOS LO QUIERE

1. Después del clásico Posener, 1960, véanse Kemp, 1978; Gundlach, 1992a-b; Grimal, 1986; Frandsen, 2008; Goebs, 2011.
2. Virgilio, 1999, 100-115.
3. Freidel, 2008.
4. Véanse actualmente los estudios de Selz, Michalowski y Bernbeck, compilados por Brisch (ed.), 2008; también Cancik-Kirschbaum, 2007 y finalmente Vacín, 2015. Sobre Asiria, Ornan, 2007.
5. Kemp, 1978, 10.
6. Hopkins, 1978 [trad. it. 198-228]. El proceso «de emperador a di(vin)o» y el culto al emperador los analiza bien Gradel, 2002.
7. Haldon, 2009.
8. Carlyle, 1903-1921 [trad. it. I, 167-180, 230-238; II, 131-140].
9. Ullmann, 1961 [trad. it. 147-176].
10. Véase el reciente Loewe, 2008, 735-737.
11. Cf. el texto de la «Regla» de Hu Huan, del siglo XIV d.C. en Santangelo, 2014, 266-267.
12. Puett, 2008.
13. Cf. Frahm, 2013 y SAA 10, n. 196.
14. Véase Machinist, 2011: el rey no es divino, pero la frontera entre realeza humana y divina es flexible (cf. también Röllig, 1981; Lambert, 1998; Pongratz-Leisten, 2011, 140-144; Id., 2015, 219-228); en particular p. 418 sobre *ṣalmu* y *ṣillu*.
15. Peirce, 1993, 5.
16. Sobre la evolución diacrónica de la ideología real asiria, véanse Liverani, 2011b y Machinist, 2011; también Karlsson, 2013, 232-261, que se limita a Asurnasirpal II y a Salmanasar III.
17. Müller, 1937, 8-9: I 29; también el análisis crítico de Kryszat, 2008. Sobre la ideología real asiria en general, véase Pečirková, 1988.
18. Cf. Rosenthal, 1968, 21-61; Lewis, 1988 [trad. it. 51-59].
19. Postgate, 2011; Liverani, 2011b.
20. Pongratz-Leisten, 2015, 105-108 (Ṣilulu) y 110-112 (hititas; pero PA es *waklu*).
21. Véase el comentario de Garelli, 1975, especialmente 116-118.
22. Sobre este título (preferible a *iššakku*) insiste Garelli, 1975 y 1980. Es verdad (con Karlsson, 2013, 86-87) que el ideograma ŠID vale para *iššakku* como para *šangû*, pero normalmente el primero se reproduce con ENSI, mientras que el segundo con SANGA.
23. Müller, 1937, 12-13: II 34-36.
24. Livingstone, 1997, 165-166; Fales, 2010, 77-78; cf. también Grayson, 1973a; Oded, 1992, 10-27 (detallado y exhaustivo) y 169-176; Cancik-Kirschbaum, 1995 y 1997; Tadmor, 1999; Bedford, 2009, 47-59; Machinist, 2011, 408-409; Karlsson, 2013, 102-111; Galter, 2014 (329-330 sobre «ensanchar el país», y todo lo referente a la ideología asiria del imperio universal); Pongratz-Leisten, 2015, 214-217 (Himno de Asurbanipal) y 435-441 (ritual de

entronización). Nótese también (con Pongratz-Leisten, 2015, 218-270) que, si el mandato divino proviene de Asur, el modelo divino del rey héroe combativo lo ofrece, sobre todo, Ninurta.

25. Véase Richardson, 2008, 106.

26. Reenvío para las citas a Liverani, 1990a, 56-57. Véase también Galán, 1995, 104-132; Id., 2000; y cap. 5, n. 19.

27. Algo análogo en el mundo islámico, cf. Crone, 2004.

28. Véase Maul, 1999, con detalles Crouch, 2009, 21-28 y *passim*. Sobre la ideología imperial asiria en general, véase Liverani, 1979; también Garelli, 1981; Lanfranchi, 1995 y 1997; Tadmor, 1999; Machinist, 1993 y 2011. Sobre «cosmos *vs.* caos» en el mundo antiguo, se puede consultar Cohn, 1993, en donde el punto de vista histórico-religioso y la perspectiva apocalíptica no dejan espacio a las ideologías políticas e imperialistas.

29. El tema ya está presente a finales del III milenio en el *Himno X* de Shulgi (Klein, 1981, 138-139: l. 49).

30. Foster, 1993, I, 225: 31-49.

31. Liverani, 2014a, 182-183, donde renvía a estudios precedentes.

32. Liverani, 2016b.

33. Sobre la intervención divina, véase Weinfeld, 1983. Weeks, 1983 nota correctamente que la derrota/sumisión del enemigo se atribuye normalmente al rey cuando se ha dado una batalla campal, y a dios cuando sucede «de lejos».

34. Saggs, 1975.

35. El *Legitimationspassus* de Frahm, 1997, 248.

36. Cf. Grayson, 1965 respecto a las batallas con resultado incierto.

37. Liverani *cds* a.

38. Cf. Liverani, 2008a.

39. Labat, 1939; Engnell, 1943; Gadd, 1948; Frankfort, 1948.

40. Cf. en resumen Wright, 1952.

41. Albrektson, 1967.

42. *Ibid.*, 42-52.

43. *Ibid.*, 16-41.

44. Cf. *ibid.*, 53-67 sobre el mandato divino, *ina qibīt* ^{d}*Aššur*.

45. En concreto, Roberts, 1967 (la posición contraria de Lambert, 1970 se basa en evidentes preconceptos religiosos; pero, véase Holloway, 2002).

46. Briant, 1996, 217-265; pero sigue siendo fundamental Ahn, 1992, 255-296, sobre *xšaşa*. Acerca de los títulos sasánidas (y sobre la problemática divinidad del rey), véase también Sundermann, 1988.

47. Lincoln, 2008, 233; 2012, 167-186.

2. COMUNICARSE CON DIOS

1. Bottéro, 1974a sigue siendo una válida introducción al tema; también muy buenos son actualmente Koch, 2011 y Neujahr, 2012, 1-118. Acerca de los mecanismos (ir)racionales de la divinización, véanse los artículos recogidos por Annus (ed.), 2010. En cambio, el original y rico en ideas innovadoras de Reiner, 1995 sobrevuela de la astrología a las plantas y piedras, medicina y magia, listas y rituales.

2. Acerca de los presagios espontáneos, se puede ver Rochberg, 2001 y 2011; sobre los solicitados, Starr, 1983 y 2001a; recientemente también Maul, 2011.

3. La serie *Enūma Anu Enlil*, y otras; cf. (tras Oppenheim, 1969) Koch-Westenholz, 1995; Hermann y Pingree, 1999, 116-270; Rochberg, 2004. Acerca de las tendencias innovadoras (en sentido racional) en época neoasiria, véase Brown, 2003.

4. Cf. los resúmenes de Pečirková, 1985 y de Fales, 2001, 244-283; por último, Cooley, 2014 (Asarhadón) y Pongratz-Leisten, 2014 (Asurbanipal).

5. Sobre *namburbi*, cf. el exhaustivo estudio de Maul, 1994; también Caplice, 1974; Starr, 2001b; Lenzi (ed.), 2011, 36-40 y 403-430. Acerca del rey sustituto, cf. Bottéro, 1978; Parpola LAS II, xxii-xxxii; y SAA 10 *passim*. Más en general sobre los encantamientos, véase Cunningham, 1997. Sobre la posibilidad de modificar el destino, Lawson, 1994; Maul, 1994, 3-10.

6. La serie *Iqqur īpuš*, en Labat, 1965.

7. La serie *Šumma izbu*, en Leichty, 1970.

8. La serie *Šumma âlu*, en Freedman, 1998-2006.

9. Oppenheim, 1956; Butler, 1998 (con *El libro de los sueños* asirio, en 249-312); Pongratz-Leisten, 1999, 111-127; Id., 2015, 348-360; sobre un caso específico cf. de Jong, 2003-2004.

10. SAA 9; cf. Weippert, 1981, Nissinnen, 1998 y 2003, con todos los textos reeditados, textos relacionados y bibliografía exhaustiva. Acerca de la adivinación en la corte de Asarhadón y Asurbanipal, cf. finalmente Jean, 2010.

11. Jeyes, 1989; también, Koch-Westenholz, 2000; sobre Asiria, Pongratz-Leisten, 2015, 366-378.

12. Cf. por último, Koch 2013.

13. Editados por Lambert, 2007.

14. Sobre estos últimos, véase recientemente Radner, 2011a.

15. Follet, 1957; Dezsö, 2014; y el análisis detallado de Dubovský, 2006 (con paralelos modernos).

16. Liverani, 1985.

17. Goodnick Westenholz, 1997.

18. Otros ejemplos en Liverani, 1982, 58-60.

19. Sobre la historia del templo de Asur, véase Van Driel, 1969.

20. Sobre toda la documentación y el análisis de las «cartas a dios», véase Pongratz-Leisten, 1999, 210-265; también Id., 2013 y 2015, 323-334; Masetti Rouault, 1986; Leichty, 1991; Levine, 2003.

21. Al menos, esta es mi opinión (finalmente en Liverani, 2014a), que no todos comparten.

22. Albrektson, 1967, 44.

3. GUERRA SANTA Y JUSTA

1. Bainton, 1966 señala las trayectorias históricas de «guerra justa» (de Grecia a Roma y al cristianismo) y de «guerra santa» (del Antiguo Testamento a la modernidad). Véanse también los trabajos editados por Kelsay y Johnson (eds.), 1991, los de Calore (ed.), 2003, la reseña muy docta (de historia universal) de Cervelli, 2002 y la reciente presentación histórica de Cassi, 2015.

2. Liverani, 2002a.

3. Id., 2002b.

4. Sobre la comprensión de la guerra como ordalía en Asiria, cf. Oded, 1992, 38-44.

5. Cf. especialmente Bonner, 2004; también Morabio, 1993; Blankinship, 1994, 11-19; Firestone, 1999; Kelsay, 2007; Donner, 2007.

6. Cf. Runciman, 1951; Dupront, 1997; Tyerman, 1998; Flori, 2001a (síntesis útil en Id., 2001b).

7. Partner, 1997.

8. Labat, 1939, 253-274.

9. Weippert, 1972; Oded, 1991 y 1992, 13-18; Holloway, 2002. Pero nótese que Kang, 1989, al tratar del contexto oriental antiguo de las guerras santas bíblicas, concede espacio a Anatolia, Palestina y Egipto, pero confunde Asiria en una genérica Mesopotamia entre el III y el I milenios.

10. Por ejemplo, Wheatcroft, 2004 [trad. it. 210-244].

11. Flori, 2001a, 353-357 y *passim*.

12. Bonner, 2004, 119-124, ya antes, Morabia, 1993, 77-98. Para un análisis diverso de las diferencias entre yihad y cruzada, véase también, Cobb, 2014 (33-38 de la trad. it., 2016).

13. Conrad y Demarest, 1984, 37-45 y *passim*.

14. Pongratz-Leisten *et al.*, 1992.

15. Holloway, 2001; 2002, 160-177.

16. Berlejung, 1996b; Mayer, 1987 (corona, trono, arma, así como luminosidad y buena figura); también, Cancik-Kirschbaum, 1995, 7-8, n. 9 y *passim*; Karlsson, 2013, 74 (y 70-85 sobre la participación divina en la guerra); Pongratz-Leisten, 2011, 144-152 (emblemas), 164-172 (sol alado); Id., 2015, 441-447; también en el ritual medioasirio sobre corona y armas, cf. Müller, 1937, 10-11: ii 15.

17. Véase la lista de Erika Bleibtreu en Pongratz-Leisten *et al.*, 1992, 347-356 con figuras 50-69.

18. Que el disco alado sea una divinización como dios Salmu, de la imagen/símbolo del rey asirio, es una hipótesis de Dalley, 1986.

19. Véase el amplio estudio de Cassin, 1968.

20. Duchesne-Guillemin, 1979; Gnoli, 1984; Ahn, 1992, 199-208.

21. Liverani, 2016b.

22. Sobre un caso azteca análogo, cf. Olko, 2012.

23. Elat, 1982a; Jean, 2013. Véase CT 22,1 (en Pfeiffer, 1935, n. 256; cf. Lieberman, 1990, 334-336) sobre la consulta de rituales babilonios (algunos de ellos de carácter bélico)

por parte del rey asirio.

24. Cf. Lafont (ed.), 1996.

4. EXPLORAR PARA CONQUISTAR

1. Nicolet, 1988 [trad. it. 49-89].
2. Véase Villard, 1997a y 2000. Una partición en tres partes «core/semiperiphery/periphery» es la que adopta Dales, 2001, 13-20.
3. Sobre este tema en época asiria y posasiria, cf. Rollinge, 2012. Véase también el tratamiento detallado de Yamaha, 2000, 273-299 sobre Salmanasar III.
4. Sobre ella reenvío a Liverani *et al.*, 1982b; y finalmente a Karlsson, 2013, 113-120.
5. Ponchia, 2004; también Favaro, 2007, 103-133 se detiene sobre la «vía difícil», en tono histórico-religioso.
6. WAW 7, n. 24.C; Mora y Giorgieri, 2004, n. 17.III.
7. El texto lo discuten Galter, 1988; Liverani, 1990a, 48-50; Cifola, 2004.
8. Reade, 1979c, 56-57 (que lo data bajo Asurnasirpal I); Pittman, 1997; Liverani, 2012a.
9. Acerca del cambio de políticas desde Asurbanipal II a Salmanasar III reenvío a Liverani, 2004b: resulta discutible la opinión de Lambert, 1974.
10. Russell, 1991, 191-215 y Mazzoni, 1992.
11. Cito la edición Arena, 2014 (a la que reenvío para ediciones precedentes)
12. Cf., entre otros, Kemp, 1978.
13. Liverani, 1995.
14. Véanse Scammell, 1989 y Brilli, 2012 para una visión de conjunto.
15. Slanski, 2000 y 2003.
16. Liverani, 1990a, 87-95. Sobre la evolución de época medioasiria a la neoasiria, véase Galter, 2000.
17. Liverani, 1990a, 44-65; sobre Egipto, también Redford, 1973.
18. Hornung, 1966; Kemp, 1978; Galán, 2000 (especialmente su *nḫt[w]* «victoria»).
19. Sobre *in ḏrw* cf. Lorton, 1974, 73; Galán, 2000, 128-132; sobre *swsḫ t3šw* cf. Grimal, 1986, 685-687 con n. 713; Galán, 2000, 128-132. Véase también cap. 1, n. 26.
20. Prescott Webb, 1953.
21. Bassin, 2004.
22. Reenvío a Di Cosmo, 2002, 138-158; Lewis, 2007, 52-59.
23. Reenvío a Whittaker, 1989.
24. Ravegnani, 2015, 81-88.
25. Cf. Morris, 2005 para Egipto.
26. Parker, 1997a-b, 2001, 2002, 2003.
27. Lattimore, 1940 y Barfield, 1989.

5. LA PERIFERIA FUNCIONAL

1. Por lo general reenvío a Liverani, 1976, 439-462, 518-519. Para una comparación con otras cosmovisiones del mundo antiguo, véase el volumen editado por Raaflaub y Talbert, 2010.
2. Limet, 1978; Steiner, 1982; Glassner, 1984.
3. Por último, Michalowski, 2010, limitado al III milenio; sobre la época asiria, Fales, 2001, 21-24; también Ataç, 2013, 385-394.
4. Liverani, 1981; cf. también Levine, 1983, Russell, 1991, 153-166. Véase la crítica de Frahm, 1997, 249 (en realidad Senaquerib asume el título ya en la vigilia de completar el ciclo). Un proyecto similar está, quizás, ya presente con Tiglat-pileser III (consúltese en RINAP 1, 9-10).
5. Tadmor, 2004, 270-272; cf. también Hertel, 2004 sobre las puertas de Balawat de Salmanasar III.
6. Por último, Galter, 2014.
7. Véase también, Cardona, 1988.
8. Reenvío a Granet, 1968 [trad. it. 257-292].
9. Conrad y Demarest, 1984, 84.
10. Lorton, 1974, 17.
11. Di Cosmo, 2002, 94-96; Yü Ying-shih, 2008.
12. Henderson, 2010; el esquema 3 x 3 resulta familiar a todos los jugadores de sudoku.
13. Stronach, 1990.
14. Acerca de la visión del desierto, véase Talmon, 1987; Haldar, 1950 resulta ya obsoleto y, de todos modos, no analiza textos asirios.
15. Wäfler, 1975; lo siguen Collon, 2005; Nadali, 2005b; Schachner, 2007, 192-200.
16. Fales, 1982 y Zaccagnini, 1982; Machinist, 1986, 188-191; Prechel, 1992; Rivaroli y Verderame, 2005; y, sobre todo, Pongratz-Leisten, 2001; también, Cohen, 2001 sobre los hititas; Adali, 2011 sobre los umman-manda.
17. Ibn Khaldun, ii 5, en Rosenthal, 1958, I, 257-258.
18. Reenvío a Liverani, 1990a, 37.
19. Alster, 1974, 48-51 y 268-276.
20. Cooper, 1983, 30-33.
21. Cito extractos de Liverani, 2011a, 257.
22. Acerca de los enemigos (especialmente habitantes de las montañas) vistos como animales y no humanos, cf. Haas, 1980. Acerca de la imagen corriente de los nómadas/bárbaros como agresivos, Robertson, 2006 expresa una opinión escéptica.
23. Lewis, 1988 [trad. it. 84-88].
24. Liverani, 1979.
25. Reiner, 1956, respecto al extracto sobre la «sabiduría clasificatoria» de las listas, reenvío a Liverani, 1976, 499-513.
26. Lewis, 2006, 284-293.
27. Texto B II 1-15, en Attinger, 1984, 12-13.

28. Sirara es el anti-Líbano; Ammananu es Jebel Nusairi, en Siria; Til Barsip está en el Éufrates Medio.
29. Scammell, 1989, 216.
30. Bassin, 2004, 10.

6. COLECCIONISMO

1. Jasanoff, 2005.
2. Según lo sugerido por Julian Reade, 2004a, que mezcla importaciones útiles y auténtico coleccionismo.
3. Sobre la antigüedad en general, cf. Coleman y Derron (eds.), 2014 (con capítulos de Loeben sobre Egipto y de Dalley sobre Mesopotamia); también Gleason, 2014.
4. Cf. los antiguos Meissner, 1910; Oppenheim, 1965; Wiseman, 1983 y 1984; Stronach, 1990; Glassner, 1991; Margueron, 1992; Novák, 1996 y 2002; recientes, Biga y Ramazzotti, 2007 que, sin embargo, no tratan el aspecto imperialista, subrayado por Stronach, 1990. Sobre los precedentes medioasirios, cf. Fainst, 2001, 42-76. Sobre el rey como «jardinero», Fauth, 1979.
5. Manniche, 1989; y, sobre todo, el exhaustivo estudio de Beaux, 1990; respecto al jardín en Egipto, también Wilkinson, 1998 y Loeben, 2011.
6. Sobre la organización hidráulica, véase el completo estudio de Bagg, 2000a, 147-159 (Sargón), 169-224 (Senaquerib) y *passim*.
7. Bleibtreu, 1980; sobre la flora y fauna exóticas, también Ataç, 2013, 397-415.
8. Fauth, 1979; Tuplin, 1996; más reciente, Kuhrt, 2007, 510-514; cf. también Lincoln, 2007, 67-81 y 2012, 5-9 y 59-85, sobre el «paraíso» aqueménida como microcosmos del imperio universal.
9. Novák, 2002 y 2012d; también, Schimmel, 1976.
10. Crowe-Haywood, 1972. En Stronach, 1990, la secuencia entera desde los parques neoasirios hasta los de los imperios safávida y mogol.
11. Grimal, 1984 [trad. it. 85-90, 107-111, 289-291]; también, Liverani, 2007.
12. Véase el óptimo estudio general, con bibliografía exhaustiva, de Polinger Foster, 2004.
13. Lewis, 2007, 94 y 153.
14. Diodoro, II, 10, 1-6. Cf. todavía Polinger Foster, 2004; de la rica bibliografía precedente, véase al menos Bichler y Rollinger, 2005 y Dalley, 1997, y otros muchos artículos de la misma autora. Stevenson, 1992 los coloca en Babilonia (pero su propuesta sobre el sistema de riego es totalmente hipotética).
15. Cf., por último, Siddall, 2013.
16. Acerca del rey cazador, cf. Watanabe, 1998.
17. Winter, 1982 y 1993; Novák, 2004b; Osborne, 2012.
18. Iversen, 1968-72 (por desgracia, sin continuación).
19. Reenvío al exhaustivo trabajo de Bär, 1996, 30-56 para los textos, y el resto del volumen sobre las representaciones (obeliscos Blanco, Rassam, Negro, puertas de Balawat, etc.) acerca de los regalos y tributos recibidos. Véanse, también Caubet, 1995 e Invernizzi, 1995.
20. Parpola, 2012; Novotny, 2001; Svärd, 2015, 127-230.
21. Kuhrt, 2007, 593-604. En general, se puede ver Mernissi, 2000.
22. En WAW 6, 196-209.
23. Dalley, 2008.

24. Melville, 1999; Svärd, 2015, 38-85; bibliografía útil en Fales, 2001, 297-299.
25. Peirce, 1993.
26. Weidner, 1953.
27. Parpola, 1983 y 1986; Lieberman, 1990; Pedersén, 1985-1986 y, 1997; Frame y George, 2005 (con todo el material pertinente, como SAA 1, n. 101 y 255, CT 22: 1, etc.); sobre las bibliotecas en general, Veenhof (ed.), 1986.
28. Zamazalová, 2011; May, 2013. Precedentemente, Livingstone, 2007 y Villard, 1997b. Para un panorama mesopotámico global, Frahm, 2011b.
29. Livingstone, 2007.
30. Du Toit, 2005 define la biblioteca de Nínive como una «universal collection of information».

7. EXHIBICIÓN PÚBLICA

1. Lamprichs, 1995, 41, y con detalles en 17-47.
2. P. Liverani, 2007.
3. Como ha sido propuesto para la India mogola por Crowe y Haywood, 1972.
4. Pongratz-Leisten, 1999, 210-265.
5. A partir de Oppenheim, 1960 y 1979; véase ahora Villard, 2008. Diferente, pero no convincente, es la opinión de Levine, 2003 (no relación pública conmemorativa, sino texto privado).
6. También pérdidas mínimas/simbólicas en la *Crónica de Richer* sobre la batalla de Bouvines: para los enemigos, 30 000 pérdidas; entre los franceses, solo murieron «un jinete y un sargento» (Duby, 1973, [trad. it. 193]).
7. Reade, 1979a, 331-332.
8. McCormick, 1986; también, Zanker, 1987; y, sobre todo, Beard, 2007.
9. Harmanşah, 2007 (83-87, sobre Tiglat-pileser I); Aro, 2009.
10. Magen, 1986: *Typus* XII y cuadro 41. Acerca de las representaciones de Asurbanipal II véanse, sobre todo, Winter, 1983 y Lumsden, 2004; sobre las neoasirias en general, Winter, 1982 y Bachelot, 1991.
11. Porter, 2000b hace notar la diferencia entre el tono neutro de las inscripciones normales (en la sala del trono, accesible también a un público externo) y el subrayado de la ferocidad en los *Anales* (de acceso selectivo, únicamente asirio, para satisfacción propia).
12. Porter, 2000a, 2000b y 2001.
13. Todavía con Porter 2001 y otras aportaciones de la misma estudiosa.
14. Véanse Bleibtreu, 1991 y, más recientemente, Fuchs, 2009.
15. Weissert, 1997, 349-353; Tadmor, 2004, 269-270.
16. Acerca del trato a los enemigos en los relieves de Asurbanipal, cf. Reed, 2007.
17. Cf. Lincoln, 2007.
18. Wheatcroft, 2004 [trad. it. 23-28]; Crowley, 2008 [trad. it. 232-243].
19. Sobre Asiria (y, en general, sobre el Antiguo Oriente), cf. Archi, 1998; Bonatz, 2004a; Bahrani, 2004 y 2008, 23-55; Dolce, 2014b; Minunno, 2008. Para el mundo romano, cf. Cantarella, 2005. En general, Larson, 2014 (periodístico y divulgativo, con documentación únicamente moderna).
20. Foucault, 1975 [trad. it. 47-75].
21. Bahrani, 1995; también, Id., 2003, 174-184, y 2008, 159-181.
22. Hannestad, 1986, basado sobre todo en las emisiones monetarias romanas.
23. Véanse los comentarios de Bahrani, 2001, 89-90.
24. Bersani y Dutoit, 1985; Dalley, 2005b; y, sobre todo, Bahrani, 2008, 154-158, y 219-223. Acerca del uso asirio de la violencia, véase Crouch, 2009, *passim* y en detalle 35-48 (Tiglat-pileser III), 48-64 (Sargón II), 119-131 (Senaquerib), 131-141 (Asarhadón) y 141-155 (Asurbanipal); una comparación con el *ḥerem* bíblico, *ibid.*, 178-189.
25. Liverani, 2014a, 167-171, que vuelvo a utilizar aquí ampliamente.
26. Fornari, 1970, 40-42 y *passim*; Bouthoul, 1970, 325-440.

8. MARCAR EL TERRITORIO: LAS ESTELAS

1. Cf. Brilli, 2012.
2. Opuesta, pero complementaria, es la colocación en el centro del mundo, como en la *Stellenreihe* de Asur, cf. Andrae, 1913 y más reciente, Reade, 2004b.
3. Magen, 1986; sintético, Albenda, 1969; véanse también los comentarios de Winter, 1997 y Nadali, 2012.
4. Editados por Gelb *et al.*, 1981-1991.
5. Slanski, 2000 y 2003.
6. Véase el óptimo estudio de Radner, 2005, 70-74, sobre *šumašākanu*.
7. Piénsese en la diferente suerte en el más allá de quien ha tenido un único hijo o muchos, en el mito de «Gilgames, Enkidu y el más allá» (cf. Radner, 2005, 82-83).
8. Liverani, 2010a.
9. Radner, 2005, 74-90 (supervivencia mediante descendencia) y 90-101 (mediante fama).
10. Sobre la terminología reenvío a Berlejung, 1988, 62-79 (*ṣalmu* y *bunnannû*); Radner, 2005, 114-155 (*ṣalmu* y *narû*) y 161-165 (*mušarrû, šitir šumi, narû, temennu*); también, Bahrani, 2003, 121-148. Para un estudio general y detallado reenvío a una monografía que estoy preparando; por ahora, puede verse el catálogo de Borker-Klahn, 1982 y Morandi Bonacossi, 1988, pero que incluye otro tipo de estelas y que ha sido utilizado por Holloway, 2002, 68-70. Un catálogo de esas inscripciones lo ofrece Levine, 1972, 51-57, con añadidos de Reade, 1977, 43-44.
11. Cf. Radner, 2005, 196-202 sobre las inscripciones en las fuentes de los ríos (Tigris, Subnat, Nahr el-Kelb); sobre las del Tigris contamos con el exhaustivo estudio de Schachner, 2009 (especialmente 203-223 y sobre los textos el capítulo de la Radner, 172-202); sobre el Subnat, véase Donbaz y Galter, 1997; sobre Nahr el-Kelb, Shafer, 2015.
12. Nosotros conocemos más, gracias al descubrimiento de una larga carta suya; cf. J. L. Miller, 2001.
13. Sobre las puertas de Balawat, consúltese Hertel, 2004 y Schchner, 2007.
14. Cf. Radner, 2005, 149-152. Otro presunto caso ha sido eliminado por Parpola, 1997.
15. Goodnick Westenholz, 2000.
16. RIME 4, n. 18.1.
17. Weissbach, 1922; por último, Shafer, 2015. Acerca de las estelas egipcias en general, Galán, 1995, 136-155.
18. Salvini, 2008, I, n. A 3.11.
19. Sobre estos últimos, Meyer, 1990; Cereti, 1997.
20. Se encuentran en Pugliese Carratelli, 1960; más recientes, Allchin y Norman, 1985.
21. Kern, 2008, 218-220.

9. INSCRIPCIONES CONMEMORATIVAS

1. Garelli, 1982; Renger, 1980-1983, 1986 (sobre Sargón II) y 1997; Tadmor, 1997; Galter, 1997 (limitado al II milenio). Acerca del contexto arquitectónico, Russell, 1999, 9-55 y 246-260. Sobre los paralelos en representaciones, Reade, 1979b-c y 1980a-b.

2. Ellis, 1968; Galter, 2004.

3. Reade, 1972 es exhaustivo sobre las representaciones del ejército asirio; más recientes, Bonatz, 2005; Deszö, 2006a; Schachner, 2007, 139-173.

4. Gerardi, 1988; BIWA, 297-319; y especialmente, Russell, 1999, 55-63 (Asurnasirpal II), 79-82 (Salmanasar III), 115-122 (Sargón II), 134-143 y 283-292 (Senaquerib), 154-209 (Asurbanipal).

5. Cf. también Karlsson, 2013, 9-16 y 36-53. Para comparar, resulta útil ver Mutschler y Mittag (eds.), 2008; Pines, 2008 sobre el caso chino. Para Asiria, Heinz, 2008, 111-158, trata con detenimiento el caso de la acción (constructora en el interior, imperialista hacia el exterior) y de la propia imagen del usurpador Sargón II, como ejemplo de cómo superar la irregular asunción del poder.

6. Lackenbacher, 1982, 145-167.

7. Véase el exhaustivo estudio de Radner, 2005, 203-234, sobre la «estafeta»; respecto a un tema análogo en las inscripciones neobabilónicas, cf. Beaulieu, 2003.

8. Reenvío a Liverani, 2010a.

9. Sobre las de Darío, véase actualmente Kuhrt, 2007, 141-151; sobre las de Sapori, véase la edición de Huyse, 1999.

10. Sobre las de Augusto, cf. Arena, 2014; cf. también Witschel, 2008 y, más genérico, Brunt, 1978.

11. O atribuibles a causas de fuerza mayor (condiciones climáticas), cf. Van Buylaere, 2009; sobre el texto, también Goodnick y Hurowitz, 2003.

12. Pero cf. también Yamada, 2000 para las inscripciones de Salmanasar III.

13. Liverani *et al.*, 1982; seguido por Lawson Younger, 1990.

14. Cf. mi «manifiesto» en Liverani, 1973 y mi resumen de la ideología imperial asiria en Liverani, 1979; también, Lanfranchi, 1995; Karlsson, 2013, 18, 24 y *passim*.

15. Liverani *et al.*, 1982 y 1992.

16. Liverani, 2012a; 2013; 2014a-b.

17. Liverani *cds* a; Id. *cdp* a, b, c, d.

18. Fuchs, 2011 y 2012. De otro modo, también los tonos irónicos (o humorísticos) notados por Frahm, 1998 implican una relación entre el autor y el público.

19. Liverani, 1985.

20. Óptimo y detallado estudio de De Odorico, 1995; también, Millard, 1991.

21. Liverani *cds* a. Sobre el concepto de «propaganda», cf. finalmente Cooley, 2014, 7-13 y 29-31.

22. Para detalles, reenvío a Liverani, 2010b.

23. De Odorico, 1995, 6-7; acerca del tema en las inscripciones neobabilónicas, cf. Beaulieu, 2003.

24. Edzard, 2004.
25. Fales, 2006a; cf. más en general, Matthiae, 1994b, 106-125.
26. Lewis, 2007, 53-54.
27. Conrad y Demarest, 1984, 32 con notas 93 y 44.
28. Según Berosso, en Jacoby, 1958, 395-396; cf. Hallo, 1988 y Liverani *cds* b.

10. TÍTULOS REALES

1. Seux, 1967; Id., 1980-1983; también, Oded, 1992, 113-115, 153-154, 163-164 y *passim*; paralelos bíblicos en Paul, 1986. Sobre los títulos en época meso-asiria, cf. actualmente Sazonov, 2011.
2. Reenvío a Liverani, 2014a, 208-209.
3. Liverani, 1981.
4. Liverani, 90a, 48-49; Cifola, 2004.
5. Cf. finalmente Machinist, 2011; también, Pongratz-Leisten, 2015, 198-202 (*šarru*), 202-205 (*šangû*), 210-214 (*rē'û*).
6. Sazonov, 2011, 250-255; acerca de los títulos de tendencia universal, cf. Pongratz-Leisten, 2015, 145-151 y 175-181.
7. Artzi y Malamat, 93.
8. Sobre el título «heroico» existe ahora un estudio detallado de Gaspa, 2007. Chapman, 2004 subraya los aspectos de género (epítetos machistas), que se dan por descontado, ya que los reyes eran hombres y la guerra entonces era actividad exclusivamente masculina. Véase también, Miglus, 2008.
9. Véanse Grayson, 1971 y Machinist, 2011; también, Cifola 1995.
10. Seux, 1965b.
11. Seux, 1965a; Glassner, 1984; Sazonov, 2011, 255-257.
12. Machinist, 2011.
13. Ahn, 1992, 262-271; Kuhrt, 2007, 469-487. Schmitt 1977 admite el precedente asirio, aunque a través de la mediación de Urartu.
14. Dabrowa, 2010, 131.
15. Gnoli, 1987; Wiesehöfer, 1996, 165-166; McDonough, 2011.
16. Embrie y Wilhelm, 1967 [trad. it. 196-207 y 134].
17. Bang, 2011a-b; cf. también Wolski, 1993; Rubin, 1998.
18. Ahn, 1992, 217-221 y 258-271.
19. Derrett, 1973; Fussman, 1980.

11. LA JUSTIFICACIÓN DEFENSIVA

1. Véase, por ejemplo, Kazhdan, 1995, 5 para el imperio bizantino.
2. Adali, 2011, 107-132 y 133-167.
3. Liverani, 1988; nótese que, en mi opinión, la estructura del *network empire* se adecúa únicamente a esta fase (otros la extienden a todo el imperio asirio).
4. Sobre la que reenvío a McAlister, 1984.
5. Wheatecroft, 2004 [trad. it. 136-156].
6. El caso ya lo cita Schumpeter, 1919; actualmente, más cauto, Höflmayer, 2015, pero sobre la base únicamente de los datos arqueológicos. Véase también, Hasel, 1998 (con la terminoligía de la batalla y de la victoria o sumisión en 28-83).
7. Bellen, 1985; también, Gabba, 1999 y Woolf, 2012.
8. Bushkovitch, 2012 [trad. it. 45-63 y 304-313, incluyendo desarrollos posteriores].
9. Levine, 2007 [trad. it. 11-26].
10. Identificados básicamente ya por Schumpeter, 1919.
11. Liverani, 1990a, 115-125; también, Id., 1982.
12. Sobre estas cuestiones reenvío a Liverani, 1990a, 115-125 y 160-171.
13. Garnsey y Whittaker, 1978, 2-6.
14. Von Soden, 1954, 58-74; Grayson, 1976, 135; *versus* Röllig, 1986 y 1996. Acerca de la ideología asiria de la justificación defensiva véase, sobre todo, Oded, 1992, 45-59; sobre la culpabilización del enemigo, *ibid.*, 29-36.
15. Liverani, 1990a, 150-159, y, 2002b, 647-650; sobre una de época neobabilónica cf. Gerardi, 1986.
16. Hermann, 1938; Hofmann, 2004.
17. Robinson y Gallagher, 1953; Semmel, 1970 (con amplia historia del tema); Porter, 1996 y 2004; Parsons, 1999, ya tratados en el capítulo 1.

12. BATALLAS Y ASEDIOS

1. Eph'al, 1983; Scurlock, 1997; Fales, 2010, 182-205; y últimamente la síntesis de Fuchs, 2011. Sobre la ejecución de la guerra por parte de los asirios, recuerdo también los trabajos de Saggs, 1963 y Von Soden, 1963 (ambos más bien la justifican, uniendo la guerra psicológica a la real).

2. Baste pensar en el magistral trabajo de Duby, 1973 sobre el «Domingo de Bouvines»; reenvío también a Keegan, 1976. Eph'al, 1983 subraya que las batallas campales son raras.

3. La expresión es de Grayson, 1965.

4. Liverani, 1990a, 160-179.

5. Recuerdo cuanto dicho en Liverani, 1990a, 168-171.

6. Liverani, 2016b.

7. Eph'al, 1997 y 2009 (óptimo y exhaustivo); recientemente, Battini, 2008; Bleibtreu, 1989 y 1990; Oppenheim, 1955 continúa siendo fundamental.

8. Liverani *cds* a.

9. Recientemente Grabbe, 2003 y Evans, 2009.

10. Na'aman, 1974.

11. Ussishkin, 1982.

12. Sobre «ciudades regias» (*ālāni šarrūti*) y «ciudades fortificadas» (*ālāni dannūti*) véase Ikeda, 1979.

13. Córdoba, 1997 y 2008; Nadali, 2005a.

14. Liverani *cds* a.

15. Liverani, 2008b; Fuchs, 2008; Frahm, 2015.

16. Sobre el número efectivo de las tropas asirias (de acuerdo con los textos no-conmemorativos), véase Deszö, 2006b.

17. Liverani, 2004b, 215-216.

18. Basado en Brunt, 1971, 416-512. Una comparación parecida se encuentra ya en Diodoro II, 5, 4-7. Sobre el mundo bizantino, véase Ravegnani 2004, 70-79 (número de efectivos), 119-134 (técnicas de asedio), 144-174 (batallas).

13. JURAMENTOS Y VIOLACIONES

1. Liverani, 1992, 117-118.
2. Von Schuler, 1965, 109-112; Kempinski y Košac, 1970.
3. Liverani, 1990b; Fales, 2001, 212-243 y 335-342.
4. Un estudio detallado en Liverani, 1982; cf. también, Högenhaven, 1989.
5. Parpola, en SAA 2, xv-xxv sobre la tipología; Liverani, 1990b sobre la evolución histórica.
6. Liverani, 1995.
7. Foster, 2007; en general, Oded, 1992, 12-13, 83-99.
8. Gerardi, 1992, 97-100.
9. Furlani, 1951; cf. también, Liverani, 1990a, 153, n. 12.
10. Galil, 1992; también, Oded, 1992, 61-68, 139-140.

14. CASTIGAR Y PERDONAR

1. Sobre el castigo divino mediante enfermedades y peste, cf. Van der Toorn, 1989.

2. Di Bernardo, 1985.

3. Marcus, 1977. En cambio, al rey asirio normalmente se le compara con el león, cf. Cassin, 1981; también, Karlsson, 2013, 125-126; y Watanabe, 1998 sobre el rey cazador.

4. Sobre la venganza como motivo de numerosas acciones asirias, véase Van de Mieroop, 2003. Sobre el dilema castigo/perdón, véanse actualmente los tabajos recogidos por Durand *et al.* (eds.), 2015.

5. Sobre el tema, reenvío al estudio de Fuchs, 2009. Pero los romanos (léase Cantarella, 2005) no les andaban a la zaga.

6. Ya puesta de manifiesto por Olmstead, 1918a; cf. por último Karlsson, 2013, 146-151. Porter, 1993c y 2003b pretende unir intimidación y persuasión. Pero esta, apoyada por un ejército tan poderoso, no creo que pueda definirse como *friendly* (sino bajo un punto de vista imperialista y justificacionista, típico de la política de Estados Unidos).

7. Hawkins, 2004; el texto se cita ya en Finet, 1974, 12-13, n. 48.

8. Lincoln, 2007, 83-96, sobre los castigos ejemplares de los culpables.

9. Para comentarios, ver Firestone, 1999, 60-65 y 84-91. En el Corán Dios es típicamente «clemente y misericordioso» (*raḥmān wa raḥīm*) con quien se adhiere al islam, pero despiadado con quien se le opone.

10. Véanse Fuchs, 2009; Dolce, 2003 y 2014b. Sobre la decapitación, también Archi, 1998; Bonatz, 2004a; Bahrani, 2004 y Larson, 2014 (cf. cap. 8). Nótese que en el mundo clásico, entre las muchas modalidades de ejecución capital (crucifixión, hoguera, despeñamiento, lapidación, sepultura vivo; cf. Cantarella, 2008) no aparece el empalamiento, típico de Asiria.

11. Ya mencionado por Holloway, 2002, 121, y por Fuchs, 2009, 71. Como comparación, me limito a citar Mattingly, 20011, 94-121, sobre «Power, Sex, and Empire», con bibliografía en nn. 21-22.

15. DESTRUIR PARA RECONSTRUIR

1. Frahm, 2006, 93.
2. Stern, 1991, quien no cita Asiria entre los muchos paralelos clásicos y orientales que aporta.
3. Cole, 1997.
4. Glassner, 1991.
5. Liverani, 2014a, 201-203. Sobre el efecto pacificador de la conquista asiria, cf. Oded, 1992, 101-120.
6. Cf. finalmente el estudio analítico de Faust, 2015 sobre Israel.
7. Cf. Altaweel 2008, 16-21, 47-48 y *passim* (con pequeñas comparaciones; y reenviando a Doyle, 1986, 19-47); *ibid.*, 37-47 (datos textuales) y 53-90 con Pl. 4-21 (imágenes de satélite). Breves anticipaciones en Id., 2003.
8. Lackenbacher, 1982, 57-62.
9. Brinkman, 1973; 1979; 1983; 1984, 67-84; Galter, 1984; Van de Mieroop, 2003; Weaver, 2004.
10. Dalley, 2005b.
11. George, 1997.
12. Cf. Tadmor, 1983, 38-52; Ishida, 1991; Frahm, 1997, 16-18 y 21. De Jong, 2003-2004 sugiere que una postura «en favor de Asarhadón» por parte de Babilonia, puede deberse a la influencia de la reina madre Naqia.

16. «EXPORTAR DESPOTISMO»

1. Por ejemplo, en Smil, 2009, 53, que cita Schroeder, 2003, 29.
2. Michalowski, 1983.
3. Pero Mora y Giorgieri, 2004, n. 20, lo entienden como pregunta retórica/irónica: «¿Te has convertido (así) en un gran rey?».
4. Seux, 1967, 298-300; Cifola, 1995.
5. Sobre este punto, véanse Uehlinger, 1990, 438-482 y Machinist, 1993, 87, 95-96.
6. Oded, 1979, 81-89; cf. también Cogan, 1974, 50-57; Pečirková, 1987, 168-175; Machinist, 1993, 86, 92-93.
7. Por ejemplo, Nicolet, 1978, 902-903.

17. LA CIUDAD EN EL CENTRO DEL MUNDO

1. Maul, 1997. Véanse también, Lackenbacher, 1982 (con un detallado análisis de léxico y fraseología, solo hasta Tiglat-pileser III) y 1990; Barbanes, 2003; Cancik-Kirschbaum, 2011a y, sobre todo, Reade, 2011; Roaf, 2013; Pongratz-Leisten, 2015, 181-191; cf. también las interesantes líneas de investigación que sugiere Baker, 2011. Acerca del palacio real asirio, véanse Margueron, 1995b; Matthiae, 1995; Winter, 1993.
2. Muy utilizada por Novák, cf. Id., 1997 y 2014.
3. Novák, 2004 y 2014; véase también, Liverani, 2012b.
4. Véanse las aportaciones en Renger (ed.), 2011. Las excavaciones de Walter Andrae identificaron los llamados «Palacio Viejo» y «Palacio Nuevo», publicadas por Preusser, 1955; cf. Lackenbacher, 1982, 42-49; Miglus, 1989; Pedde y Lundström, 2008, y, más reciente, Pedde, 2011.
5. Sobre el proceso de traslado de la capital y del núcleo asirio, cf. actualmente Harmanşah, 2009.
6. Dolce, 1997; Novák, 1999, 120-129; Gilibert, 2008; Pongratz-Leisten, 2015, 1-5.
7. Novák, 1999, 129-140.
8. Finet, 1992; Marti, 2011; en general, Ermidoro, 2015.
9. Novák, 1999, 141-152, e Id., 2012a; Margueron, 1995a.
10. Acerca de los aspectos ideológico-conmemorativos de los nombres de las puertas de la ciudad, véanse Garelli, 1987; Battini, 1996, 1997, 1998, 1999; Pongratz-Leisten, 1994, 25-34 (con una comparación entre las distintas capitales asirias y Babilonia).
11. Acerca de la planta cuadrada de las capitales asirias, véase Bunner, 1996 (pero su modelo sirio no resulta convincente); todavía se puede consultar Loud, 1936.
12. Novák, 1999, 152-164. Únicamente sobre el palacio, cf. el magnífico estudio de Russell, 1991, 94-116, sobre la afluencia de materiales y especialistas; sobre las intervenciones en el paisaje, cf. Bagg, 2000a, 169-224; Id., 2000b. Especulaciones clásicas sobre la fundación y dimensiones de Nínive, en Diodoro II, 2, 3.
13. Acerca de las dimensiones sin precedentes de Nínive, véase el punto de vista estadístico de Chase-Dunn *et al.*, 2005, con la Tab. 5.1 y las Figs. 5.4 y 5.5; también, Cancik-Kirschbaum, 2011a (Asur 65 ha, Kalhu (Nimrud) 360, Dur-Sharrukin 300, Ninive 740).
14. Cf. Shepperson, 2009.
15. Novák, 1999, 236-249.
16. Lewis, 2006, 5-11 y 169-188.
17. Nylander, 1970.
18. Briant, 1996, 180-182.
19. Novák, 1997, 173-188.
20. Conrad-Demarest, 1984, 91-94 y *passim*.
21. Como propuesto por Van de Mieroop, 1999.
22. Me limito a reenviar a Bushkovitch, 2012, 103-105.
23. Aymonino *et al.*, 1975; Londei, 1982.
24. Zanker, 1987; Schneider, 2008.

25. Wendell, 1971.
26. Embrie y Wilhelm, 1967 [trad. it. 223].
27. Lewis, 2007, 75-101.
28. Novák, 2012d.
29. Sobre China, cf. Wright, 1977; Chang, 1977.
30. Respectivamente, Nylander, 1970, 140-149 y Briant, 1996, 142-144.
31. En el sentido sugerido por Wittfogel, 1957.
32. Me limito a renviar a Bagg, 2000a, 127-146, y 2004b, y a Dalley, 2005a (no obstante la opinión contraria de Salvini, 2001); sobre el acueducto de Senaquerib también, Ur, 2005; Fales y Del Fabbro, 2012-2013.
33. Conrad y Demarest, 1984, 55-57 y 61-62.
34. También sobre cuestiones no tecnológicas, cf. Pečirková, 1993.
35. Cf. Nicolet, 1988 [trad. it. 151-205].

18. LAS PROVINCIAS

1. Renfrew, 1986.
2. Respecto a la época medioasiria, cf. Llop, 2012.
3. Postgate, 1992, 251-252; también, Machinist, 1993, 80-82.
4. Véase el mapa en Postgate, 1995, Fig. 2.
5. Liverani, 2004b.
6. Como defiende Bedford, 2009, basándose en Mann, 1986.
7. Véanse las listas editadas por Freydank, 1992 (cf. Id., 1997; 2006); cf. también Holloway, 2002, 100-108; acerca del término medioasirio *ginā'u*, cf. Rosa, 2010; Gaspa, 2011a-b.
8. Millard, 1994, 58.
9. Parker, 1997a y 2001 sobre palacios y fortalezas, no de frontera, sino diseminadas por las provincias; en concreto, véase SAA 19, n. 60.
10. Pečirkóvá, 1977; más en general, Id., 1982.
11. Véase Holloway, 2002, 329-334.
12. No me convence la proposición de Garelli, 1991 de revisar las innovaciones políticas de Tiglat-pileser III. Por lo demás, incluso Garelli (1979) piensa que la verdadera fase imperial asiria comienza con Tiglat-pileser III.
13. Liverani, 2012a. Sobre los «grandes del reino», véanse Mattila, 2000 y Fales, 2001, 53-61; más recientemente Groß, 2015 y Pongratz-Leisten, 2015, 167-174; acerca del título global de *šaknu*, véase Henshaw, 1967-1968. Sobre las relaciones entre el rey y los altos funcionarios, véase Garelli, 1974b.
14. Mattila, 2000, 110-115 y *passim*; sobre todo, Grayson, 1993 (también, Id., 1999); Ikeda, 1999; Liverani, 2008b; Fuchs, 2008.
15. Ringrose, 2003.
16. Briant, 1996, 279-288 y bibliografía en 944-945; Kuhrt, 2007, 588-592.
17. Ringrose, 2003, 166-168 y 173-183; 128-141 sobre su papel en el ejército y 163-183 sobre su papel en la corte.
18. Anderson, 1990.
19. Especialmente Dettenhofer, 2009.
20. Grayson, 1995, con amplio material comparativo; también, Deller, 1999; Tadmor, 2002; Ambos, 2009.
21. Es crítico Kadish, 1969 (en referencia a Jonckheere, 1954).
22. Hawkins, 2002; Peled, 2013; Mora, 2011.

19. DE TRIBUTARIOS A DEPORTADOS

1. Stark y Chance, 2012.
2. Las páginas de Yamada, 2000, 225-272 sobre botín y tributo en Salmanasar III valen también en términos más amplios. Cf. también, Elat, 1982b; Karlsson, 2013, 155-162.
3. La terminología egipcia (*inw*) presenta problemas parecidos, cf. finalmente Hallmann, 2006, 29-252 y *passim*.
4. Acerca de la terminología y tipología del tributo, reenvío a los exhaustivos estudios de Postgate, 1974 y de Bär, 1996; sintético es Klengel, 1997; ya obsoleto, Martin, 1936.
5. Liverani, 1992, retomado en Id., 2014a, 188-189.
6. Briant, 1996, 78-80 y 406-417, y bibliografía en 957-958.
7. Nicolet, 1978, 906, cita a César en Alesia.
8. Oded, 1979; también, Röllig, 1996. Sobre los precedentes medioasirios, cf. Saporetti, 1970; Freydank, 1975 y 1980; Garelli *et al.*, 1982.
9. Oded, 1979, 48-50; cf. también, Na'aman, 1991; Zawadzki, 1995; sobre las representaciones, Reade, 1972.
10. Basándose en los datos de Oded, 1979, con un esquema-resumen en 20.
11. Oded, 1979, 20-21 n. 5.
12. *Ibid.*, 27-32.
13. Acerca de la expresión general «siervos de la gleba» en los textos administrativos, cf. Falces, 1973 y 2001, 170-178.
14. Reenvío a los estudios de Zadok (1995 y 1997), citados en el capítulo 25, nota 15.
15. Pero, cf. Brunt, 1971, 159-165 y *passim* sobre los comerciantes ítalos y veteranos romanos.

20. LAS REDES DE COMUNICACIÓN

1. Larsen, 1967 y 1976; Veenhof, 1972; Dercksen, 2004.
2. Extrañamente, Anderson y Chase-Dunn, 2005, 77 siguen hablando de un «Old Assyrian Empire» (mientras minimizan el papel del imperio medioasirio).
3. Véanse los trabajos de Janni, 1973 y 1984 sobre el «espacio odológico». Resumen los itinerarios mesopotámicos Edzard, 1976-1980; Limet, 1994.
4. Nashef, 1987.
5. Röllig, 1983; en cambio, Faist, 2001 no considera seriamente este aspecto.
6. Weidner, 1966; Levine, 1989; actualmente en SAA 11, n. 14.
7. Kühne, 1980; Liverani, 1988 y 1992.
8. Liverani, 2000.
9. Como hace Bernbeck, 2010.
10. Goetze, 1954; Hallo, 1964.
11. Foster, 1992.
12. Garelli, 1958; Malbran-Labat, 1982, 19-29; Kessler, 1980, 183-236; Id., 1997; Levine, 1989; Parpola en SAA 1, xiv fn. 1; Favaro, 2007, 23-31, 57-61 y 67-72; Altaweel, 2008, 48-50; por último, Radner, 2014b, 71-77.
13. Röllig, 1983.
14. Jursa, 1995.
15. Duverger, 1980, 9 sobre Roma, Persia y China; cita también Asiria.
16. Alcock *et al.*, 2012.
17. Liverani, 1999-2001. Cf. Van de Mieroop, 1999, que ofrece otra valoración diferente y atribuye el texto a Sargón II.
18. Cf. Horowitz, 1998, 20-42; Zaccagnini, 2012; Pongratz-Leisten, 2015, 191-197.
19. Ya en el tercer milenio (época de Fara) se podría encontrar un «mapamundi» parecido, según la propuesta de Wiggerman, 2011, Fig. 31.4 en p. 673.
20. Brotton, 2012.
21. Nemet-Nejat, 1982.
22. Liverani, 1990c.
23. Reproducidas a menudo, por ejemplo, en North, 1979, Figs. 1-2. Sobre la cartografía mesopotámica, véanse Unger, 1935 y Millard, 1987.
24. Liverani, 1991.
25. Graf, 1994; Briant, 1991; Id., 1996, 369-384 y 952; Id., 2012; Kuhrt, 2007, 733-762.
26. Lewis, 2007, 55-57; también, Hsu, 2010.
27. Conrad y Demarest, 1984, 128-129.
28. Cf. recientemente Clarke, 2008 y Talbert, 2010 sobre el mapa de Agripa, la *Tabula imperii* y la posterior *Tabula Peutingeriana*.
29. Schmidt-Glintzer, 2008; Hsu, 2010.
30. Janni, 1984, 15-78.

21. CONVERTIRSE EN ASIRIOS

1. Oded, 1979, 81-91; pero la expresión se refiere, más bien, a anexiones de territorio, no a deportaciones.
2. Cogan, 1974, 49-53.
3. En los textos de archivos (no conmemorativos) se subrayan con mayor frecuencia las particularidades de los asirios auténticos (respeto a los nuevos); véase el amplio estudio de Fales, 2009-2010. Respecto al concepto «etnia» en el imperio asirio, véase Fales, 2013 (con bibliografía reciente).
4. Postgate, 1992.
5. Paralelo bíblico en Paul, 1969.
6. Woolf, 2012, cap. 14; Id., 1998 sobre el caso de la Galia.

22. LA PROSPERIDAD IMPERIAL

1. Hawkins, 1986.
2. Lackenbacher, 1990, 39-45, 47-50 y 71-88.
3. Por ejemplo, Badian, 1968, 16-28. La idea se mezcla con la de un imperialismo «reluctante», desinteresado e inconsciente (sobre el que he tratado en el capítulo 1).
4. Nicolet, 1988 [trad. it. 19-40].
5. Musti, 1978.
6. Véanse las equilibradas propuestas de Nicolet, 1978, 899-902 y, recientemente, Mattingly, 2011, 125-145.
7. Postgate, 1979.
8. Nada de búsqueda de mercados, nada de monocultivos especializados: contra la nivelación antihistórica de Ekholm y Friedman, 1979.
9. Propuesta ya por Frank, 1970 y 1967; Emmanuel, 1972; Amin, 1973; también, Wolf, 1982 y otros más (véase la antología editada por Rhodes en 1970 con los artículos de Frank, O'Connor y Baran, expresiones de posturas divergentes).
10. Kemp, 1978, 31-35.
11. Liverani, 1998, 100-101.
12. Como subraya Larsen, 1979.

23. LA UNIFICACIÓN TECNOLÓGICA

1. Lackenbacher, 1982, 76-77.
2. Acerca del rey como artesano, cf. Matthiae, 1994b, 127-162.
3. El origen prevalentemente periférico de las innovaciones técnicas ha sido propuesto por Allen, 2005 (aunque no todo es compartible), sobre la base de la impostación teórica de Chase-Dunn, 1988.
4. Acerca del rey como artesano, cf. Berlejung, 1996a, 151-153. Sobre Senaquerib como innovador, cf. Frahm, 1997, 277-278; Winter, 2008; Pongratz-Leisten, 2015, 281-286; sobre las innovaciones de estilo, Matthiae, 1994b, 164-174. En general, véase Helms, 1993.
5. Como el tradicional Fales, 1990a, o el neogeógrafo Morandi Bonacossi, 1996, que adopta el modelo del «paisaje de poder» de De Guio, 1988-1989.
6. Más reciente, cf. Bagg, 2000a, 2004b y 2012.
7. Lewis, 2006, 245-283; Id., 2007, 5-36; y, más reciente, Henderson, 2010.

24. LA UNIFICACIÓN RELIGIOSA

1. Wheatcroft, 2004. Resulta muy claro el punto de vista de Fowden, 1993: los imperios universales anteriores al monoteísmo pueden abrirse (y de hecho, se abren) al pluralismo cultual; los imperios monoteístas unen universalismo geopolítico y exclusivismo religioso.
2. Olmstead, 1918b.
3. Cogan, 1974, 61 (hace referencia a Landsberger en Kraeling y Adams [eds.], 1960, 177) e Id., 1993; cf. también, McKay, 1973.
4. Cf. posteriormente, Frame, 1997; Holloway, 2002, 52-64, que resume la discusión; Fales, 2010, 17-24; Karlsson, 2013, 126-132. En contra: Spickermann, 1982.
5. Sobre esto, véase al final Holloway, 2001; Id., 2002, 151-177 y 198-200.
6. Como ha propuesto Pongratz-Leisten, 1997b.
7. Cogan, 1974, 42-61.
8. *Ibid*., 119-121, Tabla 1; Holloway, 2002, 123-151 (y 118-122 sobre su relación con el *topos* del abandono de las ciudades enemigas por parte de sus propios dioses).
9. Cogan, 1974, 27-30.
10. Berlejung, 1988, ilustraciones 1-5 y 41-43.
11. Cogan, 1974, 9-21.
12. Holloway, 2002, 118-122.
13. Véase, por ejemplo, Parpola, 2004.
14. Pongratz-Leisten, 1997b.
15. Holloway, 2002, 238-261; también, 343-388 sobre el papel de Babilonia y 388-425 sobre el de Harrán.
16. Como ha hecho Brinkman, 1973, 94.
17. Sobre Ciro, véase el *Cilindro*, líneas 22-26 en Schaudig, 2001, 553 y 555-556. Sobre Alejandro, véanse Arriano, *Anabasi*, III 16, 3-4 (en Brunt, 1976, 275) y Diodoro, XVII, 64, 3-4 (en Welles, 1983, 301).
18. Cogan, 1974, 11-21, 35-40; Holloway, 2002, 277-292.
19. Cf. Beaulieu, 2001.
20. Cf. Brinkman, 1973 y 1983; Cogan, 1986, 79-80; Berlejung, 1988, 158-171; Frame, 1992; Porter, 1993b; Vera Chamaza, 2002; Holloway, 2002, 76-78; Porter, 2003a, 47-58.
21. Cf. Matthiae, 1994b, 66-76, para las fuentes literarias e iconográficas.
22. Textos y bibliografía en Foster, 1993, I, 291-307; RIMB 2, 18-33.
23. Texto en BIWA, 69-70, traducción en ANET, 301; cf. también, Cogan, 1974, 16-20.

25. LA UNIFICACIÓN LINGÜÍSTICA

1. Liverani, 1980.
2. Sobre el tema en conjunto, véase Uehlinger, 1990, 409-420, y 134-135 sobre el texto de Enmerkar.
3. Alster, 1973; más reciente, Vanstiphout, 2003, 64-65, 141-155.
4. Cogan y Tadmor, 1977; Gelio, 1981.
5. Postgate, 1989; Brinkman, 1997, 8; por último, Radner, 2014b, 83-86.
6. Respecto a la aramaización, cf. Millard, 1983; Garelli, 1982; Tadmor, 1982; Fales, 1979, 1991 y 2011; Röllig, 2000. Sobre la interacción asirio-aramea en la documentación arqueológica, véase Kepinski y Tenu (eds.), 2009.
7. Radner, 2011b; Reade, 2012.
8. Fales, 1986. Más reciente, Röllig, 2009 sobre la bilíngüe de Arslan Tas.
9. Respecto a la escasa eficacia de la «asirización», véase Bagg, 2011, 281-295.
10. Oded, 1979, 12-13.
11. *Ibid.*, 105-107.
12. Garelli, 1982.
13. Onasch, 1994, I, 14-15.
14. BIWA, 20-21: A i 91; C ii 86; SAACT 10, n. 20: 49'; cf. Onasch, 1994, I, 38-41, y también, Ryholt, 2004.
15. Zadok, 1978, 1995 y 1997. Véase también, Fales, 1977, 1979 y 1991.
16. Estudio exhaustivo de Pongratz-Leisten, 1997a; cf. también, Lanfranchi, 2012.
17. Groneberg, 1997.
18. Pongratz-Leisten, 1997a, 333.
19. *Ibid.*, 335-337.
20. Fales, 1986.
21. Abou-Assaf *et al.*, 1982.
22. Kuhrt, 2007.
23. Maricq, 1958; Huyse, 1999.
24. Tras la clásica edición de Hultzsch, 1925, véase Bloch, 1950.
25. Cf. Frei y Koch, 1996, especialmente la aportación de Frei, 1996; sobre el carácter multicultural del imperio aqueménida, véanse también distintas aportaciones en Sancisi-Weerdenburg y Kuhrt (eds.), 1990 y 1991 y la síntesis de Sancisi-Weerdenburg, 1990. Más reciente, Kuhrt, 2007, 826-878.
26. Véase ahora, Lincoln, 2012, 107-126 y *passim* en 127-164.
27. Véase Hallmann, 2006, 261-272.
28. Respecto a que la tradición proviene ya de Shulgi, véase Rubio, 2006.
29. Mango, 1980 [trad. it. 21], y 35-39 sobre la difícil y parcial helenización.

26. EL PROTOTIPO DE IMPERIO

1. Para una primera sistematización, véase Liverani, 1979, seguido por Machinist, 1993.
2. Orwell, 1954, 177.
3. A partir de Acadia, cf. Foster, 2016. Sobre influencias del imperio de Acadia en Asiria, cf. Ulanowski, 2015; Pongratz-Leisten, 2015, 142-144; sobre el modelo de Acadia para el reino neobabilónico, cf. Beaulieu, 2003.
4. Woolf, 2012.
5. Seeley 1883; y véase, por ejemplo, Bryce, 1914, Mann, 1986, Doyle, 1986, Tulard (ed.), 1997, Münkler, 2005, y finalmente De Donno, 2011.
6. Mann, 1986, 254-260; Doyle, 1986, 135-137.
7. Tulard (ed.), 1997, 12-14.
8. Münkler, 2005 [trad. it. 86-87].
9. Mattingly, 2011, 1-13.
10. Liverani, 2007.
11. Los estudios habituales se basan en el Antiguo Testamento y/o en jurisprudencia de la antigua Roma.
12. Liverani, 2008c.

27. TRAYECTORIAS DEL IMPERIALISMO

1. FGrHist 688 F5 en Jacoby, 1958, 449-451. Reenvío a Lenfant, 2004, 79 y 93.
2. Liverani, 2003; Rollinger, 2010; también, Cancik-Kirschbaum, 2011b.
3. Flusser, 1972; también, Swain, 1940.
4. Kratz, 1991, 197-225.
5. Velleio Patercolo, *Res Gestae Divi Augusti*, I, 6, 6 (en Shipley, 1979, 15); menos explícito y menos completo, Polibio I, 2, 2-7; cf. Wiesehöfer, 2003, y anteriormente, Fabbrini, 1983, 127-174.
6. Goetz, 1958; por último, Wiesehöfer, 2005. Acerca de ciertos reflejos en el Renacimiento (de Boccaccio a Maquiavelo), véase Cervelli, 1998; sobre la exégesis del texto durante la Reforma y la Ilustración, cf. el óptimo trabajo de Miegge, 1995.
7. Véanse, por ejemplo, las síntesis de Rawlinson 1862-1867 y 1876.
8. Lanfranchi *et al.* (eds.), 2003.
9. Sobre los aztecas e incas, véanse Conrad y Demarest, 1984 y Gledhill, 1989; sobre el imperio inca, también, Zuidema, 1973.
10. Como Kramer, 1981, más ingenuo, y Hallo, 1996, más historizante.
11. Seux, 1980-1983, 166; Seidl, 1994; Calmeyer, 1994; Koch, 1995, 137-205 y *passim*; Goodnick, 2000, 110-125; Lamprichs, 1995, 405-406; Wiesehöfer, 2009, 92-94; Panaino, 2000; Brosius, 2005; Kuhrt, 2010; y Barjamovic, 2012. Lincoln, 2007 describe la ideología aqueménida sin mencionar su deuda hacia Asiria; Ahn, 1992 minimiza (213, 242, 250) o niega (211) influencias asirias evidentes, e insiste en la formación endógena de la ideología real persa. Herrenschmidt, 1980 trata más la gestión y las bases materiales que el imperialismo y la expansión. Sobre la ideología imperial aqueménida sigue siendo útil Frei, 1996; pero véase actualmente Lincoln, 2012.
12. Dandamayev, 1997; Novák, 2012b; Koch, 1984; Root, 1979 y 2000. Sobre la inspiración de las *res gestae* persas en las asirias, cf. Herrenschmidt, 1990.
13. Raaflaub, 2007; sobre los partos, véanse Wolski, 1993, Hauser, 2005 y Dabrowa, 2010; sobre los sasánidas, Frye, 1983, Wiesehöfer, 2010 y 2011, Gyselen, 1989, ahora también, McDonough, 2011.
14. Wiesehöfer, 2007; también, Gnoli, 1971 (sasánidas) y 1974 (aqueménidas).
15. Véanse los capítulos de Robinson, 2011a, Cobb, 2011 y el-Hibri, 2011, todos en Robinson (ed.), 2011, mas el capítulo del mismo Robinson, 2011b en Arnason y Raaflaub (eds.), 2011, además de los «clásicos» Donner, 1981, y Crone y Hinds, 1986. Sobre los omeyas, también Blankinship, 1994.
16. Anómalo (y difícilmente aceptable) Fabbrini, 1983, quien, por influencia bíblica, distingue entre un «modelo aqueménida» (44-67) y otro «salomónico» (24-34).
17. Ostrogorsky, 1968, 26 y *passim*; buena síntesis en Lefont, 1997.
18. Ahrweiler, 1973 y 1980.
19. Haldon, 2009 es una magnífica síntesis reciente.
20. La «tercera Roma», y cf. Aldon, 2011; buena síntesis en Van Regemorter, 1997; también, Lieven, 2001.

21. Werner, 1980; Becher, 2011; Wagner, 2011; Wickham, 2009; sobre ambos desarrollos, cf. Burbank y Cooper, 2010; Angelov y Herrin, 2012.

22. Estudiadas por Folz, 1953.

23. Arnason y Raaflaub (eds.), 2011.

24. Como hacía Koebner, 1961. Precedentemente, Tucker, 1920 (muy divulgativo y lleno de equívocos y banalidades) distinguía un recorrido diacrónico para la antigüedad (Egipto-Babilonia-Persia-Grecia-Roma) y un ramillete de casos modernos (entre los que faltan China y Rusia).

25. Morris y Scheidel (eds.), 2009.

26. Scheidel (ed.), 2009; también, Id., 2015.

27. Se encuentra una historia del tema en Arnason, 2005, desde Jaspers, 1949 a Eisenstadt, 1986.

28. Pollock, 2005 y Michalowski, 2005 no consideran estos aspectos.

29. Eisenstadt, 1986, 1-25.

30. En este punto, a Maier, 1986 le falta concreción.

31. Lo que no hace Tadmor, 1986, 211-214; véanse también, Lanfranchi, 2003 y Pongratz-Leisten, 2013.

32. Como ejemplo del Antiguo Oriente, cf. Higginbotham, 2000 sobre Egipto y el Levante.

28. IMPERIOS ANTIGUOS Y MODERNOS

1. En el sentido de Bloch, 1929.
2. Conrad y Demarest, 1984, 5.
3. Bang y Bayly (eds.), 2011; cf. la definición de Bang en Scheidel (ed.), 2009: «Los imperios como empresas productoras de tributos».
4. Robinson y Gallagher, 1953; véase después, Semmel, 1970 (al que reenvío para más bibliografía).
5. En época moderna «imperialismo» y «colonialismo» son casi sinónimos (cf. Gosden, 2004 y Fieldhouse, 1967).
6. Conrad y Demarest, 1984, 165-173 y 192-195.
7. Para Barratt Brown, 1963 [trad. it. 158-186], la colonización es propia del imperio capitalista, con plantaciones y minas, emigraciones de colonos, pero con importación de mano de obra esclavizada.
8. Hopkins, 1978 [trad. it. 72-83]; Gabba, 1999, 215-219, distingue: Roma envía colonos a la Galia y a Hispania, porque se trata de zonas política y demográficamente decadentes, pero no al Oriente, zona políticamente bien estructurada y culturalmente superior.
9. «Colonia» no es un término unívoco; existen diferencias entre colonias griegas y fenicias, colonias comerciales, de población, colonias o mandatos modernos, etcétera.
10. Cf. King, 2008 para la zona del Cáucaso.
11. Sobre el imperio marítimo/comercial («the seaborne empires») existe una colección de la Heeman Society: Parry, 1965 sobre España; Boxer, 1965 sobre Holanda; Gershoy, 1967 sobre Francia; Plumb, 1968 sobre Inglaterra; Boxer, 1969 sobre Portugal. Acerca del origen del imperialismo norteamericano, véase Aquerone, 1973.
12. Barratt Brown, 1963: el imperialismo neocapitalista (216-252) no está gestionado por los estados, sino por corporaciones: pero el imperio norteamericano es también político-militar (253-290).
13. Smil, 2009; sobre su definición de imperio, véanse 42-53.
14. Cipolla, 1965.
15. Smil, 2009, Fig. V.4 en p. 159.
16. Piénsese en la relación entre Bizancio y los sasánidas, Wiesehöfer, 2010 y 2011. Véase Fowden, 1993, 12-36 sobre el hecho de que los imperios se proclamen «universales», aunque sepan muy bien que no son los únicos en tal papel (poniendo ejemplos para aclarar la relación entre Roma y los partos, Bizancio y los sasánidas).
17. Hardt y Negri, 2000.
18. Los actuales problemas de una ONU cada vez con menos posibilidades de intervenciones eficaces pero *supra partes* expresa bien las perspectivas sobre un posible orden mundial.
19. Cf. ya el antiguo Gernet, 1980 y, ahora, Santangelo, 2014, 40-66.
20. Hobson, 1902 cita alguna vez el precedente de Roma, nunca los imperios orientales. La idea de que las «naciones inferiores», incapaces de desarrollarse por sí solas, necesitan la intervención occidental, es también una idea típicamente británica.

21. Schumpeter, 1919; nótese que en el título alemán el término está en plural (detalle que se ha perdido en la traducción italiana).

22. Kemp, 1967 ofrece una historia del filón marxista; la recolección de Owen y Sutcliffe (eds.), 1972 no me parece particularmente original.

23. Barratt Brown, 1963 y 1974; Mommsen, 1977 y 1990, quien reduce la época del imperialismo al período 1879-1915 (cf. anteriormente Magdoff, 1969 y toda la tradición alemana).

24. Koebner y Schmidt, 1964.

29. CELEBRACIÓN Y REALIDAD

1. Weissert, 1997 y Tadmor, 2004.
2. Con la excepción de Oded, 1979, sobre las deportaciones.
3. Para un análisis sistemático de las fuentes no conmemorativas, véase Fales, 2001, 92-115 y *passim*.
4. Fales, 1990b y 2010, 95-151; antes, Malbran-Labat, 1982, y también, Favaro, 2007, 31-49.
5. Eph'al, 1983, utiliza ambos tipos de textos.
6. Parpola, 1995a y Fales; 2001, 146-155, y 320-323 sobre Dur-Sharrukin.
7. Antes, Follet, 1957; actualmente Dezsö, 2014 y Dubovský, 2006 (cf. cap. 3).
8. Fales, 2006b.
9. Pongratz-Leisten, 2013.
10. Bernbeck, 2010.
11. Hopkins, 1978, *passim*.
12. Liverani, 1992, 133-137, sobre los datos de Asurbanipal II.
13. Es la estimación que hace Oded, 1979, aunque yo la reduciría en medio millón.
14. Bouthoul, 1970, 256, en medio de consideraciones bastantes discutibles.
15. Cf. el ya mencionado, Liverani, 1992.
16. Véase la corriente mención de epidemias durante las campañas, Radner, 2005, 228-231.
17. Liverani, 2004b.
18. Véase Brunt, 1971, como comparación.
19. Finalmente, Hopkins, 1978 [trad. it. 27-36 y *passim*].
20. He utilizado algunos en Liverani, 2008a.
21. Machinist, 1997; Liverani, 2001 y 2008a; también, Yoffee, 2011 para un punto de vista diferente.
22. Dalley, 1993; Kühne, 2011, sobre Dur-Katlimmu. Pero cf. Goossens, 1954 para una valoración habitual.
23. Fowden, 1993, 138-168 sobre el caso islámico.

30. LA VISIÓN DE LOS OTROS

1. Rawski, 2012. Corea y Japón ponen en duda imperio universal y mandato celestial para las dinastías Ming y Qing (1200-1900 d.C.), y proponen también pretensiones universalistas.
2. Acerca de la visión árabe de las cruzadas, véanse Gabrieli, 1963 y Cobb, 2014; sobre la visión azteca de la conquista española, Todorov y Baudot, 1988.
3. Reenvío a Nicolet, 1978, 903-907.
4. BM *55467*, en Gerardi, 1986.
5. Van de Mieroop, 1999.
6. Sobre las crónicas en conjunto, cf. Grayson, 1980-1983; también, Id., 1973b (como fuentes alternativas a las conmemorativas).
7. Cf. las observaciones de Landsberger, 1954.
8. Garelli, 1979.
9. Véase el excelente estudio de Bottéro, 1974b.
10. Cf. recientemente Frahm, 2011a y Weissert, 2011.
11. Machinist, 1983.
12. Anteriormente, Cohen, 1979.
13. Weinfeld, 1986.
14. Sobre la tradición clásica, Rollinger, 2011. Sobre la imagen de Asiria en la visión occidental moderna (antes y después del nuevo descubrimiento), véase actualmente Fales, 2001, 81-92 y 304-309; también Frahm, 2003 sobre Asurbanipal.
15. Liverani en Alcock (ed.), 2001. Piénsese también en la mutilación de las imágenes de reyes asirios realizada por los medos, cf. finalmente, Porter, 2009.
16. Tradicionalmente a Zoroastro se le situaba 300 años antes de Alejandro, es decir, *ca.* 630; cf. actualmente Gnoli, 2000 (que corrige su propia datación, de Gnoli, 1980).

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas de las fuentes del Antiguo Oriente

ABC Grayson, A. Kirk, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5), Glückstadt- Locust Valley NY, 1975.

AOAT 256 Schaudig, Hanspeter, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen*, Münster, 2001.

ARE IV Breasted, J. H., *Ancient Records of Egypt*, IV, Russel & Russel, Nueva York, 1962.

ANET Pritchard, James B., *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, University Press, 1955.

BIWA Borger, Rykle, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1996.

CAD *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, 1-21, OIP, Chicago y Glückstadt, Augustin, 1956-2010.

ISKh Fuchs, Andreas, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Cuvillier, Gotinga, 1993.

ITB Maul, Stefan M., *Die Inschriften von Tall Bderi*, Dietrich Reimer, Berlín, 1992.

LAS Parpola, Simo, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, I-II (AOAT 5), Butzon & Bercker, Kevelaer/Neukirchen, Vluyn, 1970-1983; reed. Eisenbrauns, Winona Lake, 2007.

RIMA *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods*, Toronto (TUP).

RIMA 1: Grayson, A. Kirk, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*, 1987.

RIMA 2: Grayson, A. Kirk, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC (1114-859 BC)*, I, 1991.

RIMA 3: Grayson, A. Kirk, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC (858-745 BG)*, II, 1991.

RIMB *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Babylonian Periods*, TUP, Toronto.

RIMB 2: Frame, Grant, *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC)*, 1995.

RIME *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods*, TUP, Toronto.

RIME 2 Frayne, D. R., *Sargonic and Gutian Periods*, 1993.

RIME 3/1 Dietz, Otto Edzard, *Gudea and His Dynasty*, 1997.

RIME 4 Frayne, Douglas R., *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, 1990.

RINAP *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake.

RINAP 1 Tadmor, Hayim y Shigeo Yamada, *The Royal Inscriptions of Tiglathpileser III (744-727 BC) and Shalmaneser V (726-722 BC) Kings of Assyria*, 2011.
RINAP 3/1 Grayson, A. Kirk y Jamie Novotny, *The Royal Inscriptions of Sennacherib (704-681 BC)*, 1, 2012.
RINAP 3/2 Grayson, A. Kirk y Jamie Novotny, *The Royal Inscriptions of Sennacherib (704-681 BC)*, 2, 2014.
RINAP 4 Leichty, Earle, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon*, 2011.
SAA *State Archives of Assyria*, Helsinki University Press.
SAA 1 Parpola, Simo, *The Correspondence of Sargon II*, 1, 1987; SAA 2 Parpola, Simo y Kazuko Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, 1988.
SAA 3 Livingstone, Alasdair, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, 1989.
SAA 4 Starr, Ivan, *Queries to the Sungod*, 1990.
SAA 5 Lanfranchi, Giovanni B. y Simo Parpola, *The Correspondence of Sargon II*, II, 1990.
SAA 8 Hunger, Hermann, *Astrological Reports to Assyrian Kings*, 1992.
SAA 9 Parpola, Simo, *Assyrian Prophecies*, 1997.
SAA 10 Parpola, Simo, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, 1993.
SAA 11 Fales, F. Mario y J. Nicholas Postgate, *Imperial Administrative Records*, II, 1995.
SAA 13 Cole, Steven W. y Peter Machinist, *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, 1998.
SAA 16 Luukko, Mirko y Greta van Buylaere, *The Political Correspondence of Esarhaddon*, 2002.
SAA 17 Dietrich, Manfred, *The Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib*, 2003.
SAA 18 Reynolds, Frances, *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon*, 2003.
SAA 19 Luukko, Mirko, *The Correspondence of Tiglath-Pileser III and Sargon II from Calah/Nimrud*, 2012.
SAACT 10 Novotny, *Jamie, Selected Royal Inscriptions of Assurbanipal*, NATCP, Helsinki, 2014.
SAAS 8 Fuchs, Andreas, *Die Annalen des Jahres 711 v. Chr.* (SAA Studies, VIII), NATCP, Helsinki, 1998.
TCL III Thureau-Dangin, François, *Une relation de la huitième campagne de Sargon (Textes Cunéiformes du Louvre*), III, Geuthner, París, 1912.
WAW 6 Roth, Martha, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (SBL, WAW 6), Scholars Press, Atlanta, ²1997.
WAW 7 Beckman, Gary, *Hittite Diplomatic Texts* (SBL, WAW 7), Scholars Press, Atlanta, 1996.
WAW 19 Glassner, Jean-Jacques, *Mesopotamian Chronicles* (SBL, WAW 19), Scholars Press, Atlanta, 2004.

Otras abreviaturas (colecciones, revistas, editoriales)

ÄAT Ägypten und Altes Testament (Wiesbaden)
AfO Archiv für Orientforschung (Graz)
AION Annali dell'Istituto Orientale di Napoli (Nápoles).
AJA American Journal of Archaeology (Princeton)

AnSt Anatolian Studies (Londres)
AOAT Alter Orient und Altes Testament (Münster)
AoF Altorientalische Forschungen (Berlín)
ArOr Archiv Orientální (Praga)
AS Assyriological Studies (Chicago)
BaF Baghdader Forschungen (Berlín-Mainz)
BaM Baghdader Mitteilungen (Berlín-Mainz)
BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research (New Haven)
BBVO Berliner Beiträge zum Vorderen Orient (Berlín)
BCSMS Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies (Toronto)
BO Bibliotheca Orientalis (Leiden)
CaUP Cambridge University Press (Cambridge UK)
CDOG Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft (Wiesbaden)
CHANE Culture and History of the Ancient Near East (Leiden)
ChUP The University of Chicago Press (Chicago)
CM Cuneiform Monographs (Leiden/Boston)
CMAO Contributi e Materiali di Archeologia Orientale (Roma)
DaM Damaszener Mitteilungen (Mainz)
ERC Éditions Recherche sur les Civilisations (París)
Eris Eretz-Israel (Jerusalén)
HANEM History of the Ancient Near East, Monographs (Padua)
HANES History of the Ancient Near East, Studies (Padua)
HUO Harvard University Press (Cambridge MA)
IOS Israel Oriental Studies (Jerusalén/Winona Lake)
JANES Journal of the Ancient Near Eastern Society of the Columbia University (Nueva York)
JAOS Journal of the American Oriental Society (Boston)
JBL Journal of Biblical Literature (Boston)
JCS Journal of Cuneiform Studies (New Haven)
JEOL Jaarbericht 'Ex Oriente Lux' (Leiden)
JESHO Journal of the Economic and Social History of the Orient (Leiden)
JNES Journal of Near Eastern Studies (Chicago)
JSOT Journal for the Study of the Old Testament (Sheffield)
MC Mesopotamian Civilizations (Winona Lake)
MDOG Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft (Berlín)
MVAG Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft (Leipzig)
NABU Notes Assyriologiques Brèves et Utilitaires (París)
NATCP Neo-Assyrian Texts Corpus Project (Helsinki)
NINO Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten (Leiden)
OA Oriens Antiquus (Roma)
OBO Orbis Biblicus et Orientalis (Friburgo/Gotinga)
OIP Oriental Institute Publications (Chicago)
OIS Oriental Institute Seminars (Chicago)
OLA Orientalia Lovaniensia Analecta (Lovaina)
OLP Orientalia Lovaniensia Periodica (Lovaina)
Or Orientalia (Roma)

PeUP Pennsylvania University Press (Filadelfia)
PUF Presses Universitaires de France (París)
PIHANS Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul (Leiden)
PrUP Princeton University Press (Princeton NJ)
RA Revue d'Assyriologie (París)
RAI Rencontres Assyriologiques Internationales (varias sedes)
RANL Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei (Roma)
RlA Reallexikon der Assyriologie (Berlín/Nueva York)
RSO Rivista di Studi Orientali (Roma)
SAAB State Archives of Assyria Bulletin (Padua)
SAAS State Archives of Assyria Studies (Helsinki)
SAOC Studies in Ancient Oriental Civilization (Chicago)
SBL Society of Biblical Literature (Atlanta GA)
SEL Studi epigrafici e linguistici (Verona)
ShUP Sheffield University Press (Londres/Sheffield)
SO Studia Orientalia (Helsinki)
SS Studi Storici (Roma)
SUNY Press State University of New York Press (Nueva York)
TAVO Tübinger Atlas des Vorderes Orients (Tubinga)
TCS Texts from Cuneiform Sources (Locust Valley NY)
TUP Toronto University Press (Toronto)
UF Ugarit-Forschungen (Münster)
UV Ugarit Verlag (Münster)
VO Vicino Oriente (Roma)
VT Vetus Testamentum (Leiden)
WAW Writings from the Ancient World (Atlanta GA)
WdO Die Welt des Orient (Gotinga)
WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Viena)
YUP Yale University Press (New Haven)
ZA Zeitschrift für Assyriologie (Berlín)
ZAW Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (Berlín)

Bibliografía secundaria

Abou-Assaf, Ali, Pierre Bordreuil y Alan R. Millard
1982 *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, París, ERC.

Abrahami, Philippe y Laura Battini (eds.)
2008 *Les armées du Proche-Orient ancient (III-I mill. av. J.-C.)* (BAR Int. 1855), Oxford, John and Erica Heiges.

Abusch, Tzvi *et al.* (eds.),
2001 *Historiography in the Cuneiform World* (RAI 45), Bethesda, CDL.

Adali, Selim F.

2011 *The Scourge of God. The Umman-manda and Its Significance in the First Millennium* (SAAS 20), Helsinki, NATCP.

Adams, W.
1984 *The First Colonial Empire: Egypt in Nubia, 3200-1200 BC*, en *Comparative Studies in Society and History* 26, 36-71.

Ahn, Gregor
1992 *Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation* (Acta Iranica 31; Textes et Mémoires 17), Leiden/Lovaina, Brill/Peeters.

Ahrweiler, Hélène
1973 *L'Empire byzantin. Formation, évolution, décadence*, en Gilissen (ed.), 181-198
1980 *L'Empire byzantin*, en Duverger (ed.), 1980, 131-149.

Albenda, Pauline
1969 *Expressions of Kingship in Assyrian Art*, en JANES 2, 41-52.

Albrektson, Bertil
1967 *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund, Lindstrom & Norin, Lund; reed. Winona Lake, Eisenbrauns, 2011.

Alcock, Susan E., Terence N. D'Altroy, Kathleen D. Morrison y Carla M. Sinopoli (eds.).
2001 *Empires. Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge UK, CaUP.

Alcock, Susan E., John Bodel, Richard J.A. Talbert (eds.)
2012 *Highways, Byways, and Road Systems in the Pre-Modern World*, Oxford, Wiley-Blackwell.

Algaze, Guillermo
1993 *The Uruk World System*, Londres/Chicago, ChUP.

Allen, Mitchell
2005 *Power Is in the Details: Administrative Technology and the Growth of Ancient Near Eastern Cores*, en Chase-Dunn y Anderson (eds.), 75-91.

Allchin, Frank R. y Kenneth R. Norman
1985 *Guide to the Aśokan Inscriptions*, en *South Asian Studies* 1, 43-50.

Alster, Bendt
1973 *An Aspect of 'Enmerkar and the Lord of Aratt'*, en RA 67, 101-110.
1974 *The Instructions of Suruppak. A Sumerian Proverb Collection* (Mesopotamia, 2), Copenhague, Akademisk Forlag.

Altaweel, Mark
2003 *The Roads of Ashur and Nineveh*, en *Akkadica* 124, 221-228.
2008 *The Imperial Landscape of Ashur: Settlement and Land Use in the Assyrian Heartland* (Heidelberger Studien zum Alten Orient, 11), Heidelberg, Heidelberger Orientverlag.

Ambos, Claus
2009 *Eunuchen als Thronprätendenten und Herrscher im alten Orient*, en Luukko *et al.* (eds.), 1-7.

Amin, Samir

1973 *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, París, Minuit.

Anderson, Eugene N. y Christopher Chase-Dunn
2005 *The Rise and Fall of Great Powers*, en Chase-Dunn y Anderson (eds.), 1-19.

Anderson, Mary
1990 *Hidden Power: The Palace Eunuchs of Imperial China*, Buffalo NY, Prometeus Books.

Andrae, Walter
1913 *Die Stelenreihen in Assur* (WVDOG 24), Leipzig, Hinrichs.

Andrews, Kenneth R.
1984 *Trade, Plunder and Settlement. Maritime Enterprise and the Genesis of the British Empire 1480-1630*, Cambridge UK, CaUP.

Angelov, Dimiter y Judith Herrin
2012 *The Christian Imperial Tradition. Greek and Latin*, en Bang y Kolodziejczyk (eds.), 149-174.

Annus, Amar (ed.)
2010 *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World* (OIS, 6), Chicago, ChUP.

Aquarone, Alberto
1973 *Le origini dell'imperialismo americano*, Bolonia, Il Mulino.

Archi, Alfonso
1998 *Two Heads for the King of Ebla*, en M. Lubetski *et al.* (eds.), *Boundaries in Ancient Near Eastern World. A Tribute to C.H. Gordon*, Londres, ShUP, 386-396.

Archi, Alfonso (ed.)
2015 *Tradition and Innovation* (RAI 57), Winona Lake, Eisenbrauns.

Arena, Patrizia
2014 *Augusto, Res Gestae. I miei atti*, Bari, Edipuglia.

Arendt, Hannah
1948 *The Origins of Totalitarianism*, Londres, Allen & Unwin; ed. rev., ^{3}1967; trad. esp. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006.

Arnason, Johann
2005 *The Axial Age and Its Interpretations: Reopening the Debate*, en Id. *et al.* (eds.), 19-49.

Arnason, Johann, Samuel N. Eisenstadt y Björn Wittrock (eds.)
2005 *Axial Civilizations and World History* (Jerusalem Studies in Religion and Culture, 4), Leiden-Boston, Brill.

Arnason, Johann y Kurt A. Raaflaub (eds.)
2011 *The Roman Empire in Context. Historical and Comparative Perspectives*, Chichester UK, Wiley-Blackwell.

Arneth, Martin
1999 *'Möge Šamaš dich in das Hirtenamt über die vier Weltgegenden einsetzen'. Der 'Krönungshymnus' Assurbanipals (SAA III, 11) und die Solarisierung des neuassyrischen Königtums*, en ZABR 5, 28-53.

Aro, Sanna

2009 *The Origin of Artistic Interactions between the Assyrian Empire and North Syria Reconsidered*, en Luukko *et al.* (eds.), 9-17.

Artzi, Pinhas y Abraham Malamat
1993 *The Great King. A Preminent Royal Title in Cuneiform Sources and the Bible*, en Cohen *et al.* (eds.), 28-38.

Assante, Julia
2007 *The Lead Inlays of Tukulti-Ninurta* I. *Pornography as Imperial Strategy*, en Cheng y Feldman (eds.), 369-407.

Atac, Mehmet-Ali
2007 *The* melammu *as a Divine Epiphany and Usurped Entity*, en Cheng y Feldman (eds.), 295-313.
2010 *The Mythology of Kingship in Neo-Assyrian Art*, Cambridge UK CaUP.
2013 *'Imaginal'Landscapes in Assyrian Imperial Monuments*, en Hill *et al.* (eds.), 383-423.

Attinger, Pascal
1984 *Enki et Ninhursağa*, en ZA 74,1-52.

Aymonino, Carlo, Gianni Fabbri y Angelo Villa
1975 *Le capitali del XIX secolo*, 1. *Parigi e Vienna*, Roma, Officina.

Bachelot, Luc
1991 *La fonction politique des reliefs néo-assyriens*, en Charpin y Joannès (eds.), 109-128.

Badian, Ernst
1968 *Roman Imperialism in the Late Republic*, Oxford, Blackwell.

Bagg, Ariel
2000a *Assyrische Wasserbauten. Landwirtschaftliche Wasserbauten im Kernland Assyriens zwischen der 2. Hälfte des 2. und der 1. Hälfte des 1. Jahrtausend v. Chr.* (BaF 24), Mainz, Philipp von Zabern.
2000b *Irrigation in Northern Mesopotamia: Water for the Assyrian Capitals (12th-7th Centuries BC)*, en *Irrigation and Drainage Systems* 14, 301-324.
2004a *Irrigation in Northern Mesopotamia: Water for the Assyrian Capitals (12th-7th Centuries BC)*, Tubinga, Kluwer Academic Press.
2004b *Assyrian Hydraulic Engineering. Tunnelling in Assyria and Technological Transfer*, en H. D. Biernert y J. Häser (eds.), *Men of Dikes and Canals in Middle East* (DAI, Orient-Archäologie, 13), Randen, Verlag M. Leidorf, 235-364.
2011 *Die Assyrer und das Westland: Studien zur historischen Geographie und Herrschaftspraxis in der Levante im 1. Jt. v.u.Z.* (OLA 216), Lovaina/París, Peeters.
2012 *Zur Technologie altorientalischer Bewässerungssysteme: Technologietransfer in Nordmesopotamien im 1. Jt. v. Chr.*, en Neumann (ed.), 283-305.

Bahrani, Zeinab
1995 *Assault and Abduction: The Fate of the Royal Image in the Ancient Near East*, en *Art History* 18, 363-382.
2001 *Women of Babylon. Gender and Representation in Mesopotamia*, Londres/Nueva York, Routledge.
2003 *The Graven Image: Representation in Babylonia and Assyria*, Filadelfia, PeUP.

2004 *The King's Head*, en *Iraq* 46 (RAI 49), 115-119.
2008 *Rituals of War: The Body and Violence in Mesopotamia*, Nueva York, Zone Books.

Bainton, Roland H.
1966 *Christian Attitudes toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-Evaluation*, Nueva York-Nashville TN, Abingdon Press.

Baker, Heather D.
2011 *From Street Altar to Palace: Reading the Built Environment of Urban Babylonia*, en Radner y Robson (eds.), 533-552.

Bang, Peter F.
2003 *Rome and the Comparative Study of Tributary Empires*, en *The Medieval History Journal* 6/2, 189-216.
2011a *The King of Kings: Universal Hegemony, Imperial Power, and a New Comparative History of Rome*, en Arnason y Raaflaub (eds.), 322-349.
2011b *Lord of All the World - The State, Heterogeneous Power and Hegemony in the Roman and Mughal Empires*, en Id. y Bayly (eds.), 171-192.

Bang, Peter F. y Christopher A. Bayly (eds.)
2011 *Tributary Empires in Global History*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.

Bang, Peter F. y Darius Kolodziejczyk
2012 *'Elephant of India': Universal Empire through Time and across Cultures*, en Id. e Id. (eds.), 1-40.

Bang, Peter F. y Darius Kolodziejczyk (eds.)
2012 *Universal Empire. A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, Cambridge UK, CaUP.

Bang, Peter F. y Walter Scheidel (eds.)
2013 *The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean*, Oxford, OUP.

Bär, Jürgen
1996 *Der assyrische Tribut und seine Darstellung. Eine Untersuchung zur imperialen Ideologie im neuassyrischen Reich* (AOAT 243), Kevelaer, Butzon & Bercker y Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.

Baran, Paul A.
1970 *On the Political Economy of Backwardness*, en Rhodes (ed.), 285-301.

Barbanes, Eleanor
2003 *Planning an Empire: City and Settlement in the Neo-Assyrian Period*, en BCSMS 38, 15-22.

Barfield, Thomas J.
1989 *The Perilous Frontier. Nomadic Empires and China, 221 BC to AD 1757*, Cambridge UK, Brackwell.
2001 *The Shadow Empires: Imperial State Formation along the Chinese-Nomad Frontier*, en Alcock *et al. (eds.)*, 10-41.

Barjamovic, Gojko

2011 *Pride, Pomp and Circumstance: Palace, Court and Household in Assyria 879-612 BCE*, en J. Duindam, T. Artan y M. Kunt (eds.), *Royal Courts in Dynastic States and Empires. A Global Perspective*, Leiden, Brill, 27-61.
2012 *Propaganda and Practice in Assyrian and Persian Imperial Culture*, en Bang y Kolodziejczyk (eds.), 43-59.

Barraft Brown, Michel
1963 *After Imperialism*, Londres, Heinemann.
1974 *The Economics of Imperialism*, Harmondsworh, Penguin Books.

Bassin, Mark
2004 *Imperial Visions: Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East 1840-1865* (Cambridge Studies in Historical Geography, 29), Cambridge UK, CaUP.

Battini, Laura
1996 *Un exemple de propagande néo-assyrienne: les defenses de Dur-Sharrukin*, en CMAO 6, 217-231.
1997 *Le porte neo-assire: un esempio di scambio culturale?*, en CMAO 7, 27-56.
1998 *Les portes urbaines de la capitale de Sargon II: étude sur la propagande royale à travers les données archéologiques et textuelles*, en Prosecký (ed.), 41-55.
1999 *Réflections sur les noms des portes urbaines en Mésopotamie*, en J. J. Ayán y J. Córdoba (eds.), *Homenaje al profesor A. R. Garrido Herrero* (= *Isimu* 2), Madrid, Universidad Autónoma, 31-46.
2008 *Losqu'une ville est en état de siège: étude de cas néo-assyriens*, en Abrahami y Bat-tini (eds.), 185-205.

Baumgart, Winfried
1972 *Deutschland im Zeitalter des Imperialismus (1890-1914)*, Fráncfort a. M., Ullstein.
1975 *Der Imperialismus. Idee und Wirklichkeit der englischen und französischen Kolonialexpansion 1880-1914*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

Beal, Richard H.
2007 *Making Preserving and Breaking the Peace with the Hittite State*, en Raaflaub (ed.), 81-97.

Beard, Mary
2007 *The Roman Triumph*, Cambridge MA, HUP.

Beaulieu, Paul-Alain
2001 *The Abduction of Ištar from the Eanna Temple. The Changing Memories of an Event*, en Abusch *et al.* (eds.), 29-40.
2003 *Nabopolassar and the Antiquity of Babylon*, en *Eretz-Israel* 27, 1*-9*.

Beaux, Nathalie
1990 *Le Cabinet de curiosités de Thoutmosis III. Plantes et animaux du 'Jardin Botanique' de Karnak* (OLA 36), Lovaina, Peeters.

Becher, Matthias
2011 *The Franks: Rome's Heirs in the West*, en Arnason y Raaflaub (eds.), 179-198.

Bedford, Peter R.
2009 *The Neo-Assyrian Empire*, en Morris y Scheidel (eds.), 30-65.

Bellen, Heinz
1985 *Metus Gallicus - Metus Punicus. Zum Furchtmotiv in der römischen Republik* (Akademie der Wissenschaften und Literatur, Mainz, 1985, n. 3), Wiesbaden, Steiner Verlag.

Bellotto, Nicoletta y Simonetta Ponchia (eds.)
2009 *Witnessing in the Ancient Near East*, Padua, Sargon.

Berlejung, Angelika
1988 *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162), Friburgo Br./Gotinga, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht.
1996a *Der Handwerker als Theologe*, en VT 46, 145-168.
1996b *Die Macht der Insignien*, en OF 28, 1-26.

Bernbeck, Reinhard
2008 *Royal Deification: An Ambiguation Mechanism for the Creation of Courtier Subjectivities*, en Brisch (ed.), 157-170.
2010 *Imperialist Networks: Ancient Assyria and the United States*, en *Present Past* 2, 142-168.

Bersani, Leo y Ulysse Dutoit
1985 *The Forms of Violence. Narrative in Assyrian Art and Modern Culture*, Nueva York, Schocken Books.

Bichler, Reinhold y Robert Rollinger
2005 *Die Hängenden Gärten zu Ninive - Die Lösung eines Rätsels?*, en Rollinger (ed.), 153-218.

Biga, Maria G. y Marco Ramazzotti
2007 *I giardini dell'Eden: mito, storia, tecnologia*, en Di Pasquale y Paolucci (eds.), 22-43.

Blankinship, Khalid Y.
1994 *The End of the Jihâd State*, Albany NY, SUNY Press.

Bleibtreu, Erika
1980 *Die Flora der neuassyrischen Reliefs. Eine Untersuchung zu den Orthostatenreliefs des 9.-7. Jahrhundert v. Chr.* (WZKM Sonderband 1), Viena, Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien.
1989 *Zerstörung der Umwelt durch Bäumenfällen und Dezimierung des Löwenbestandes in Mesopotamien*, en B. Scholz (ed.), *Der orientalische Mensch und seine Beziehung zur Umwelt* (Grazer Morgenländische Studien, 2), Graz, RM-Druck- und Verlagsgesellschaft, 219-233.
1990 *Five Ways to Conquer a City*, en *Biblical Archaeology Review* 16/3, 36-44.
1991 *Grisly Assyrian Record of Torture and Death*, en *Biblical Archaeology Review* 17, 5261.
2002 *Zum Schema der Kriegsdarstellungen auf neuassyrischen Wandreliefs des 9.-7. Jahrhunderts v. Chr*, en Manfred Bietak, Angela Schwab y Mario Schwarz (eds.), *Krieg und Sieg. Narrative Wanddarstellungen von Altägypten bis ins Mittelalter*, Viena, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 69-79.

Bloch, Jules
1950 *Les inscriptions d'Asoka*, París, Belles Lettres.

Bloch, Marc
1929 *Les rois thaumaturges*, Estrasburgo, Max Leclerc; trad. esp. *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 2004.

Bodin, Helena y Ragnar Hedlund
2013 *Byzantine Gardens and Beyond* (Studia Byzantina Uppsaliensia, 13), Uppsala, Uppsala Universitet.

Bonatz, Dominik
2004a *Ashurbanipal's Headhunt: an Anthropological Perspective*, en *Iraq* 66 (RM 49), 93-101.
2004b *Objekte der Kleinkunst als Ideenträger zwischen dem syro-anatolischen und dem assyrischen Raum*, en Novák *et al.* (eds.), 387-404.
2005 *Ninurtas Gaben. Assyrische Kriegsideologie und ihre Bilder*, en Meißner *et al.* (eds.), 61-88.

Bonatz, Dominik, Rainer Czichon y Janoscha Kreppner (eds.)
2008 *Fundstellen. Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Altvorderasiens ad honorem H. Kühne*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Bonner, Michael
2004 *Le jihad. Origins, interprétations, combats*, París, Tétraèdre.

Börker-Klähn, Jutta
1982 *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs*, I-II (BaF 4), Mainz, Philipp von Zabern.

Bottéro, Jean
1965 *Das erste Semitische Großreich*, en *Fischer Weltgeschichte*, 2, Fráncfort, Fischer Bücherei, 91-128.
1974a *Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne*, en J. P. Vernant *et al., Divination et rationalité*, París, Seuil, 70-197.
1974b *Le pouvoir royal et ses limitations d'après les textes divinatoires*, en Finet (ed.), 120-164.
1978 *Le substitut royal et son sort en Mésopotamie ancienne*, en *Akkadica* 9, 2-24.

Bouthoul, Gaston
1970 *Traité de polémologie*, París, Payot.

Boxer, Charles R.
1965 *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800*, Londres, Hutchinson y Nueva York, Knopf.
1969 *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, Londres, Hutchinson y Nueva York, Knopf.

Briant, Pierre
1991 *De Sardes à Suse*, en Sancisi-Weerdenburg y Kuhrt (eds.), 67-82.
1996 *Histoire de l' empire perse*, París, Fayard.
2012 *From the Indus to the Mediterranean: The Administrative Organization and Logistics of the Great Roads of the Achaemenid Empire*, en Alcock *et al.* (eds.), 185-201.

Brilli, Attilio
2012 *Dove finiscono le mappe. Storie di esplorazione e di conquista*, Bolonia, Il Mulino.

Brinkman, John A.
1973 *Sennacherib's Babylonian Problem: An Interpretation*, en JCS 25, 89-95.
1979 *Babylonia under the Assyrian Empire, 745-627 B.C.*, en Larsen (ed.), 223-250.
1983 *Through a Glass Darkly: Esarhaddon's Retrospect on the Downfall of Babylon*, en JAOS 103, 35-42.
1984 *Prelude to Empire. Babylonian Society and Politics, 747-626 B.C.* (Occasional Publications of the Babylonian Fund, 7), Filadelfia, University Museum.
1997 *Unfolding the Drama of the Assyrian Empire*, en Parpola y Whiting (eds.), 1-16.

Brisch, Nicole (ed.)
2008 *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (OIS, 4), Chicago, The Oriental Institute.

Brosius, Maria
2005 Pax Persica: *königliche Ideologie and Kriegführung im Achämenidenreich*, en Meißner *et al.* (eds.), 135-161.

Brotton, Jerry
2012 *A History of the World in Twelve Maps*, Harmondsworth, Penguin Books.

Brower, Daniel R.
2003 *Turkestan and the Fate of the Russian Empire*, Londres, Routledge Courzon.

Brown, David
2003 *The Scientific Revolution of 700 BC*, en A. A. MacDonald, M. W. Tworney y G. J. Reinink (eds.), *Learned Antiquity. Scholarship and Society in the Near East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West* (Groningen Studies in Cultural Change, 5), Lovaina, Peeters, 1-12.

Brunt, Peter A.
1965 *British and Roman Imperialism*, en *Comparative Studies in Society and History* 7, 110-133.
1971 *Italian Manpower 225 BC-AD 14*, Oxford, Clarendon Press.
1976 *Arrian, Anabasis of Alexander*, I (Loeb Classical Library, 236), Cambridge MA, HUP.
1978 *Laus Imperil*, en Garnsey y Whittaker (eds.), 159-191.

Bryce, James
1914 *The Ancient Roman Empire and the British Empire in India*, Londres, OUP.

Bunnens, Guy
1996 *Syro-Anatolian Influence on Neo-Assyrian Town Planning*, en Id. (ed.), *Cultural Interaction in the Ancient Near East*, Lovaina, Peeters, 113-128.

Bunnens, Guy (ed.)
2000 *Essays on Syria in the Iron Age* (Ancient Near Eastern Studies, Suppl. 7), Lovaina, Peeters.

Burbank, Jane y Frederick Cooper
2010 *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*, Princeton/Oxford, PrUP.

Bushkovitch, Paul
2012 *A Concise History of Russia*, Cambridge UK, CaUP.

Butler, Sally A.L.
1998 *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (AOAT 258), Münster, UV.

Cain, Peter J. y Anthony G. Hopkins
1993 *British Imperialism: Innovation and Expansion, 1688-1914*, Londres/Nueva York, Longmans.

Calmeyer, Peter
1994 *Babylonische und assyrische Elemente in der achämenidischen Kunst*, en Sancisi-Weerdenburg *et al.* (eds.), 131-147.

Calore, Antonello (ed.)
2003 *'Guerra giusta'? Le metamorfosi di un concetto antico*, Milán, Giuffrè.

Campbell Thompson, Reginald
1940 *A Selection from the Cuneiform Historical Texts from Nineveh*, en *Iraq* 7, 85-111.

Canali, Luca
1975 *Il 'manifesto' del regime augusteo*, en Id. (ed.), *Potere e consenso nella Roma di Augusto*, Roma-Bari, Laterza, 231-256.

Cancik-Kirschbaum, Eva
1995 *Konzeption und Legitimation von Herrschaft in neuassyrischer Zeit*, en WdO 26, 5-20.
1997 *Rechtfertigung von politischem Handeln in Assyrien im 13/12. Jh. v.C hr.*, en Pongratz-Leisten *et al.* (eds.), 69-77.
2007 *'Menschen ohne König'. Zur Wahrnehmung des Königtums in sumerischen und akkadischen Texten*, en Claus Wilcke (ed.), *Die geistige Erforschung der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, Wiesbaden, Harrassowitz, 167-190.
2011a *Ashur - The Making of an Imperial Capital in the 15th and 14th Century BC*, en *Mesopotamia* 46, 71-78.
2011b *Assyrien und die Universalgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts n. Chr*, en Renger (ed.), 347-369.

Cancik-Kirschbaum, Eva, Margarete von Ess y Joachim Marzahn (eds.)
2011 *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident* (Studies of the Ancient World, 1), Topoi, Berlín/Boston, de Gruyter.

Canfora, Luciano
2007 *Esportare la libertà*, Milán, Mondadori.

Cantarella, Eva
2005 *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milán, Feltrinelli, cito la ed. de 2011.

Caplice, Richard I.
1974 *The Akkadian* namburbi *Texts. An Introduction* (Studies from the Ancient Near East, 1.1), Malibú CA, Undena.

Cardona, Giorgio R.
1988 *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Roma-Bari, Laterza.

Carlyle, Robert W.A.
1903-1921*A History of Mediaeval Political Theory in the West*, I-IV, Edimburgo/Londres, Blackwood.

Carroll-Spillecke, Maureen (ed.)
1992 *Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter*, Mainz, Ph. von Zabern.

Cassi, Aldo Andrea
2015 *Santa, giusta, umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*, Roma, Salerno Editrice.

Cassin, Elena
1968 *La splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, París/La Haya, Mouton.
1981 *Le roi et le lion*, en *Revue d'histoire des religions* 1981, 355-401; también en *Le semblable et le différent. Symbolismes du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, París, La Découverte, 1987, 167-213.

Caubet, Annie
1995 *Les objets de luxe dans les palais assyriens*, en Vivante (ed.), 17-37.

Caubet, Annie (ed.)
1995 *Khorsabad, le palais de Sargon II, roi d'Assyrie*, París, La Documentation Française.

Cereti, Carlo G.
1997 *Primary Sources for the History of Inner and Outer Iran in the Sasanian Period*, en *Archivum Eurasiae Medii Evi* 9, 17-71.

Cervelli, Innocenzo
1998 *Machiavelli e la successione degli imperi universali*, en *Rinascimento* 37, 27-79.
2002 *In principio fu 'La guerra santa di An'*, en SS 43, 777-839.

Chang, Sen-Dou
1977 *The Morphology of the Walled Capitals*, en Skinner (ed.), 74-100.

Chapman, Cynthia R.
2004 *The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter* (Harvard Semitic Museum Publications, 62), Winona Lake, Eisenbrauns.

Charpin, Dominique y Francis Joannès (eds.)
1991 *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, París, ERC.
1992 *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien* (RAI 38), París, ERC.

Chase-Dunn, Christopher
1988 *Comparing World-Systems: Toward a Theory of Semiperipheral Development*, en *Comparative Civilizations Review* 19, 29-66.

Chase-Dunn, Christopher, Alexis Alvarez y Daniel Pasciuti
2005 *Power and Size: Urbanization and Empire Formation in World-Systems since the Bronze Age*, en Chase-Dunn y Anderson (eds.), 92-112.

Chase-Dunn, Christopher y Eugene N. Anderson (eds.)
2005 *The Historical Evolution of World-Systems*, Basingstoke, Palgrave McMillan.

Chase-Dunn, Christopher y Thomas D. Hall (eds.)
1991 *Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds*, Boulder CA, Westview Press.

Cheng, Jack y Marian H. Feldman (eds.)

2007 *Ancient Near Eastern Art in Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, Leiden/Boston, Brill.

Cifola, Barbara
1995 *Analysis of Variants in the Assyrian Royal Titulary from the Origins to Tiglath-pileser III*, Nápoles, Istituto Universitario Orientale.
2004 *The Titles of Tukulti-Ninurta I after the Babylonian Campaign: A Re-Evaluation*, en Frame (ed.), 7-15.

Cipolla, Carlo M.
1965 *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion, 1400-1700*, Londres, Collins.

Clarke, Katherine
2008 *Text and Image: Mapping the Roman World*, en Mutschler y Mittag (eds.), 195-214.

Cobb, Paul M.
2011 *The Empire in Syria, 763-861*, en Robinson (ed.), 226-268.
2014 *The Race for Paradise. An Islamic History of the Crusades*, Oxford, UP.

Cogan, Mordechai
1974 *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (SBL Monograph Series, 19), Missoula, Scholars Press, University of Montana.
1986 *Omens and Ideology in the Babylon Inscriptions of Esarhaddon*, en Tadmor y Weinfeld (eds.), 76-97.
1993 *Judah under Assyrian Hegemony: A Re-examination of Imperialism and Religion*, en JBL 112, 403-414.

Cogan, Mordechai e Israel Eph'al (eds.)
1991 *Ah, Assyria. Studies... Presented to H. Tadmor* (Scripta Hierosolymitana, 33), Jerusalén, The Magnes Press.

Cogan, Mordechai y Hayim Tadmor
1977 *Gyges and Assurbanipal: A Study in Literary Transmission*, en Or 46, 65-85.

Cohen, Chaim
1979 *Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rab-šagê*, en IOS 9, 32-48.

Cohen, Mark E., Daniel C. Snell, y David B. Weisberg (eds.)
1993 *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda MD, CDL Press.

Cohen, Yoram
2001 *The Image of the 'Other' and Hittite Historiography*, en Abusch *et al.* (eds.), 113-129.

Cohn, Norman
1993 *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven/Londres, YUP.

Cole, Steven W.
1997 *The Destruction of Orchards in Assyrian Warfare*, en Parpola y Whiting (eds.), 2940.

Coleman, Kathleen y Pascale Derron (eds.)
2014 *Le jardin dans l'antiquité* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 60), Vandoeuvres, Fondation Hardt.

Collon, Dominique
2005 *Examples of Ethnic Diversity on Assyrian Reliefs*, en Van Soldt (ed.), 66-77.

Conrad, Geoffrey W. y Arthur A. Demarest
1984 *Religion and Empire. The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*, Cambridge UK, CaUP.

Cook, David B.
2005 *Understanding Jihad*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press.

Cooley, Jeffrey L.
2014 *Propaganda, Prognostication, and Planets*, en Lenzi y Stökl (eds.), 7-31.

Cooper, Jerrold S.
1983 *The Curse of Agade*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Coppola, Alessandra (ed.)
2007 *Eroi, eroismi, eroizzazioni, dalla Grecia antica a Padova e Venezia*, Padua, Sargon.

Córdoba, Joaquín
1997 *Die Schlacht am Ulaya-Fluss. Ein Beispiel assyrischer Kriegführung während der letzten Jahre des Reiches*, en Waetzoldt-Hauptmann (eds.), 7-18.
2008 *Le 'visage de la bataille'. La pensée militaire classique et l'étude de la guerre et du combat au Proche-Orient ancien*, en Abrahami y Battini (eds.), 135-149.

Crews, Robert
2006 *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*, Cambridge MA/Londres, HUP.

Crone, Patricia
2004 *Medieval Islamic Political Thought*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

Crone, Patricia y Martin Hinds
1986 *God's Caliph*, Cambridge UK, CaUP.

Crouch, Carly L.
2009 *War and Ethics in the Ancient Near East. Military Violence in Light of Cosmology and History* (ZAW Beihefte 407), Berlín/Nueva York, de Gruyter.

Crowe, Sylvia y Sheila Haywood
1972 *The Gardens of Mughul India. A History and Guide*, Londres, Thames and Hudson.

Crowley, Roger
2008 *Empires of the Sea: The Final Battle for the Mediterranean 1521-1580*, Londres, Faber & Faber.

Cunningham, Graham
1997 *'Deliver Me from Evil'. Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC* (Studia Pohl, SM 17), Roma, Pontificio Istituto Biblico.

Curtin, Philip D. (ed.)
1971 *Imperialism*, Londres, Harper.

Da Riva, Rocío
2012 *The Twin Inscriptions of Nebuchadnezzar at Brisa (Wadi esh-Sharbin, Lebanon). A Historical and Philological Study* (AfO Bh. 32), Horn, Institut für Orientalistik der

Universität Wien.

Dabrowa, Edward
2010 *The Parthian Kingship*, en Lanfranchi y Rollinger (eds.), 123-134.

Dalley, Stephanie
1986 *The God Ṣalmu and the Winged Disk*, en *Iraq* 48, 85-101.
1993 *Nineveh after 612 BC*, en AoF 20, 134-147.
1997 *The Hanging Gardens of Babylon and Nineveh*, en Waetzoldt-Hauptmann (eds.), 19-24.
1998 *Yabâ, Ataliā, and the Foreign Policy of the Late Assyrian Kings*, en SAAB 12, 83-97.
2005a *Water Supply for Cities in the Late Eighth and Seventh Centuries BC: Assyria and Urartu*, en A. Çilingiloğlu y G. Darbyshire (eds.), *Anatolian Iron Ages*, 5, Ankara, British Institute of Archaeology, 39-43.
2005b The Language of Destruction and Its Interpretation, en BaM 36, 275-285.
2008 *The Identity of the Princesses in Tomb II and a New Analysis of Events in 701 BC*, en J. E. Curtis (ed.), *New Light on Nimrud*, Londres, The British Museum), 171-175.

Dandamayev, Muhammad
1997 *Assyrian Traditions during Achaemenid Times*, en Parpola y Whiting (eds.), 41-48.

De Donno, Fabrizio
2011 *Orientalism and Classicism: The British-Roman Empire of Lord Bryce and His Italian Critics*, en Bang y Bayly (eds.), 48-73.

De Guio, Armando
1988-89 *Analisi funzionale dei 'paesaggi di potere'*, en *Origini* 14, 447-478.

De Jong, Matthijs J.
2003-04 *'Fear Not, O King!' The Assyrian Prophecies as a Case Study for a Comparative Approach*, en JEOL 38,113-121.

De Odorico, Marco
1995 *The Use of Numbers and Quantifications in the Assyrian Royal Inscriptions* (SAAS 3), Helsinki, NATCP.

DeBrohun, Jeri Blair
2007 *The Gates of War (and Peace): Roman Literary Perspective*, en Raaflaub (ed.), 256-278.

Del Monte, Giuseppe F.
1993 *L'annalistica ittita* (Testi del Vicino Oriente antico, 4.2), Brescia, Paideia.

Deller, Karlheinz
1999 *The Assyrian Eunuchs and their Predecessors*, en Watanabe (ed.), 303-311.

Dercksen, Jan G.
2004 *Old Assyrian Institutions* (PIHANS 98), Leiden, NINO.

Dercksen, Jan G. (ed.)
2004 *Assyria and Beyond: Studies Presented to M. T. Larsen* (PIHANS 100), Leiden, NINO.

Derrett, Duncan M.
1973 *Hindu Empires*, en Gilissen (ed.), 565-596.

Deszö, Tomás

2006a *The Reconstruction of the Neo-Assyrian Army as Depicted on Neo-Assyrian Palace Reliefs*, en *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 57, 87-130.
2006b *Reconstruction of the Assyrian Army of Sargon 77 (721-705 B.C.) Based on Nimrud Horse Lists*, en SAAB 15, 93-140.
2014 *Neo-Assyrian Military Intelligence*, en Neumann *et al. (eds.)*, 221-235. Dettenhofer, Maria H.
2009 *Eunuchs, Women, and Imperial Courts*, en Scheidel (ed.), 83-99.

Di Bernardo, Giorgio
1985 *L'inutile fuga del re nemico nelle iscrizioni reali assire*, en *Bibbia e Oriente* 27, 31-61 y 235-249.

Di Cosmo, Nicola
2002 *Ancient China and Its Enemies. The Rise of Nomadic Power in East Asian History*, Cambridge UK, CaUP.

Di Pasquale, Giovanni y Fabrizio Paolucci
2007 *Il giardino antico, da Babilonia a Roma. Scienza, arte e natura*, Livorno, Sillabe.

Dolce, Rita
1997 *The City of Kar-Tukulti-Ninurta: Cosmic Characteristics and Topographical Aspect*, en Waetzoldt-Hauptmann (eds.), 251-258.
2003 *The 'Head of the Enemy' in the Sculptures from the Palaces of Nineveh. An Example of 'Cultural Migration'?*, en *Iraq* 66, 121-132.
2014a *Beyond Defeat. The Psychological Annihilation of the Vanquished in Pre-Classical Near Eastern Visual Communication*, en Neumann *et al.* (eds.), 237-267.
2014b *'Perdere la testa'. Aspetti e valori della decapitazione nel Vicino Oriente Antico*, Roma, Espera.

Donbaz, Veysel y Hannes Gaiter
1997 *Assurnasirpal II. and die Subnatquelle*, en MDOG 129,173-186.

Donner, Fred McGraw
1981 *The Early Islamic Conquests*, Princeton, PrUP.
2007 *'Fight for God - But Do So with Kindness': Reflections on War, Peace, and Communal Identity in Early Islam*, en Raaflaub (ed.), 297-311.

Doyle, Michael
1986 *Empires*, Ithaca NY-Londres, Cornell University Press.

Du Toit, Jaqueline S.
2005 *Intellectual Colonization, Power and Identity: Assurbanipal and the Universal Collection of Information*, en Van Soldt (ed.), 90-100.

Dubovský, Peter SJ
2006 *Hezekiah and the Assyrian Spies. Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and Its Significance for 2 Kings 18-19* (Biblica et Orientalia, 49), Roma, Pontificio Istituto Biblico.

Duby, Georges
1973 *27 Julliet 1214. Le dimanche de Bouvines*, París, Gallimard.

Duchesne-Guillemin, Jacques

La royauté iranienne et le xvaranah, en G. Gnoli (ed.), *Iranica*, Nápoles, Istituto
1979 Universitario Orientale), 375-386.

Dupront, Alphonse.
1997 *Le mythe de croisade*, I-IV, París, Gallimard.

Durand, Jean-Marie, Lionel Marti y Thorns Römer (eds.)
2015 *Colères et repentirs divins* (OBO 278), Friburgo, Academic Press y Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.

Duverger, Maurice
1980 *Le concept d'empire*, en Id. (ed.), 5-23.

Duverger, Maurice (ed.)
1980 *Le concept d'empire*, París, PUF.

Edzard, Dietz Otto
1976-1980*Itinerare*, en R1A 5, 216-220.
2004 LKA 62: *Parodie eines assyrischen Feldzugsberichts*, en Frame (ed.), 81-87.

Eisenstadt, Samuel N.
1963 *The Political Systems of Empires*, Glencoe IL, The Free Press; ed. revisada New Brunswick NJ, Transaction Publishers, 1993.
1986 *The Axial Age Breakthroughs - Their Characteristics and Origins*, en Id. (ed.), 1-25.

Eisenstadt, Samuel N. (ed.)
1986 *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Nueva York, SUNY Press.

Ekholm, Kaisa y Jonathan Friedman
1979 *'Capital' Imperialism and Exploitation in Ancient World Systems*, en Larsen (ed.), 41-58.

Elat, Moshe
1982a *MesopotamischeKriegsrituale*, en BO 39, 5-15.
1982b *The Impact of Tribute and Booty on Countries and People within the Assyrian Empire*, en Hirsch y Hunger (eds.), 244-251.

el-Hibri, Tayeb
2011 *The Empire in Iraq, 763-861*, en Robinson (ed.), 269-304.

Ellis, Richard S.
1968 *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia* (Yale Near Eastern Researches, 2), New Haven, YUP.

Embrie, Ainslie T. y Friedrich Wilhelm
1967 *Indien. Geschichte des Subkontinents von der Induskultur bis zum Begin der englischen Herrschaft* (Fischer Weltgeschichte, 17), Fráncfort, Fischer.

Emmanuel, Arghiri
1969 *L'échange inégal. Essai sur les antagonismes dans les rapports économiques internationaux*, París, Maspéro.

Engnell, Ivan
1943 *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Upsala, Almqvist & Wiksell; reed. Oxford, Blackwell, 1967.

Eph'al, Israel
1983 *On Warfare and Military Control in the Ancient Near Eastern Empires: A Research Outline*, en Tadmor y Weinfeld (eds.), 88-106.
1997 *Ways and Means to Conquer a City. Based on Assyrian Queries to the Sungod*, en Parpola y Whiting (eds.), 49-53.
2009 *The City Besieged. Siege and Its Manifestations in the Ancient Near East* (CHANE, 36), Leiden/Boston, Brill.

Ermidoro, Stefania
2015 *Commensality and Ceremonial Meals in the Meo-Assyrian Period* (Antichistica, Studi Orientali 8/3), Venezia, Edizioni Ca' Foscari.

Etherington, Norman
1984 *Theories of Imperialism: War, Conquest and Capital*, Londres, Croom Helm.

Evans, Paul S.
2009 *The Invasion ofSennacherib in the Book of Kings* (VT Suppl. 125), Leiden, Brill.

Fabbrini, Fabrizio
1983 *Translatio Imperil. L'impero universale da Ciro ad Augusto*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

Faist, Betina I.
2001 *Der Fernhandel des assyrischen Reiches zwischen dem 14. und 11. Jh. v. Chr.* (AOAT 265), Münster, UV.

Fales, Frederick M.
1973 *Censimenti e catasti di epoca neo-assira*, Roma, Istituto per l'Oriente.
1977 *On Aramaic Onomastics in the Neo-Assyrian Period*, en OA 16, 41-68.
1979 *A List of Assyrian and West Semitic Women's Names*, en *Iraq* 41, 55-73.
1982 *The Enemy in Assyrian Royal Inscriptions: The 'Moral Judgment'*, en Nissen y Renger (eds.), 425-435.
1985 *Esarhaddon e il potere della divinazione*, en Id. y Grottanelli (eds.), 95-118.
1986 *Aramaic Epigraphs on Clay Tablets of the Neo-Assyrian Period* (Studi Semitici, NS 2), Roma, Università degli Studi «La Sapienza».
1990a *The Rural Landscape of the Neo-Assyrian Empire: A Survey*, en SAAB 4, 81-142.
1990b *Grain Reserves, Daily Rations, and the Assyrian Army: A Quantitative Study*, en SAAB 4, 23-34.
1991 *West Semitic Names in the Assyrian Empire: Diffusion and Social Relevance*, en SEL 8, 99-117.
2001 *L'impero assiro. Storia e amministrazione (IX-VII sec. a.C.)*, Roma-Bari, Laterza.
2006a *Narrazione visuale e testuale: il caso delle campagne militari assire*, en AA.VV., *L'arte nel Vicino Oriente Antico. Bellezza, rappresentazione, espressione*, Milán, Ares, 79-116.
2006b *Cibare i deportati: una lettera al re assiro Tiglath-pileser III (ND 2634)*, en D. Morandi Bonacossi *et al.* (eds.), *Tra Oriente e Occidente. Studi in onore di E. Di Filippo Balestrazzi*, Padua, Sargon, 47-64.
2009-2010 *Ethnicity in the Assyrian Empire: A View from the Nisbe, (II): Assyrians'*, en ISIMU 11-12, 183-204.

2010 *Guerre et paix en Assyrie. Religion et impérialisme* (Conférences de l'École Pratique des Hautes Études, 2), París, Cerf.
2011 *Moving around Babylon: On the Aramean and Chaldean Presence in Southern Mesopotamia*, en Canile Kirschbaum *et al.* (eds.), 91-111.
2013 *Ethnicity in the Assyrian Empire: A View from the Nisbe. (I): Foreigners and 'Special' Inner Communities*, en Vanderhooft y Winitzer (eds.), 47-73.

Fales, Frederick M. y Roswitha Del Fabbro
2012-13 *Ritorno a Gerwan. Nuove indagini su un acquedotto imperiale assiro (ca. 690 a.C.)*, en *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 171, 225-282.

Fales, Frederick M. (ed.)
1981 *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis* (OA Collectio, 17), Roma, Istituto per l'Oriente.

Fales, Frederick Mario y Cristiano Grottanelli (eds.)
1985 *Soprannaturale e potere nel mondo antico e nelle società tradizionali*, Milán, Franco Angeli.

Faust, Avraham
2015 *Settlement, Economy, and Demography under Assyrian Rule in the West: The Territories of the Former Kingdom of Israel as a Test Case*, en JAOS 135, 765-789.

Fauth, Wolfgang
1979 *Der königliche Gärtner und Jäger im Paradeisos. Beobachtungen zur Rolle des Herrschers in der vorderasiatischen Hortikultur*, en *Persica* 8, 1-53.

Favaro, Sabrina
2007 *Voyages et voyageurs à l' époque néo-assyrienne* (SAAS 18), Helsinki, NATCP.

Feliu, Lluis *et al.* (eds.)
2013 *Time and History in the Ancient Near East* (RAI 56), Winona Lake, Eisenbrauns.

Fieldhouse, David K.
1967 *The Colonial Empire: A Comparative Survey from the Eighteenth Century*, Nueva York, Delacorte Press.
1973 *Economics and Empire, 1830-1914*, Londres, Weidenfeld and Nicholson e Ithaca NY, Cornell University Press.

Finet, André
1974 *Le trône et la rue en Mésopotamie. L'exaltation du roi et les techniques de l'opposidon*, en Id. (ed.), 2-27.
1992 *Le baguet de Kalaḫ offert par le roi d'Assyrie Ašurnasirpal II (883-859)*, en *Res Orientales* 4, 31-44.

Finet, André (ed.)
1974 *La voix de l'opposition en Mésopotamie*, Bruselas, Institut des Hautes Études de Belgique.

Finley, Moses I.
1978 *The Fifth-Century Athenian Empire: A Balance-Sheet*, en Garnsey y Whittaker (eds.), 103-126.

Firestone, Reuven

1999 *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, Oxford/Nueva York, OUP.

Flori, Jean

2001a *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, París, Aubier; trad. esp. *La guerra santa. La formación de la idea di cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Trotta, 2003.

2001b *Les croisades*, París, Gisserod.

2002 *Guerre sainte, jihad, croisade: violence et religion dans le christianisme et l'islam*, París, Seuil.

Flusser, David

1972 *The Four Empires in the Fourth Sybil and in the Book of Daniel*, en IOS 2, 148-175.

Follet, René

1957 *'Deuxième Bureau' et information diplomatique dans l'Assyrie des Sargonides*, en RSO 32, 61-81.

Folz, Robert

1953 *L'idée d'empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, París, Aubier.

Fornari, Franco

1970 *Psicoanalisi della guerra*, Milán, Feltrinelli.

Foster, Benjamin R.

1992 *A Sargonic Itinerary*, en Charpin y Joannès (eds.), 73-76.

1993 *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda MD, CDL Press.

2001 *The Epic of Gilgamesh*, Nueva York/Londres, Norton & Co..

2007 *Water under Straw: Peace in Mesopotamia*, en Raaflaub (ed.), 66-80.

2016 *The Age of Agade: Inventing Empire in Mesopotamia*, Berlín/Nueva York, de Gruyter.

Foucault, Michel

1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard); trad. esp. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2005.

Fowden, Garth

1993 *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, PrUP.

Frahm, Eckart

1997 *Einleitung in die Sanherib Inschriften* (AfO Bh. 26), Horn, Institut für Orientalistik der Universität Wien.

1998 *Humor in assyrischen Königsinschriften*, en Prosecký (ed.), 147-162.

2003 *Images of Ashurbanipal in Later Tradition*, en *Erls* 27, 37*-48*.

2006 *Images of Assyria in Nineteenth- and Twentieth-Century Western Scholarship*, en S. W. Holloway (ed.), *Orientalism, Assyriology and the Bible*, Sheffield, Phoenix Press, 74-94.

2011a *Mensch, Land and Yolk: Aššur im Alten Testament*, en Renger (ed.), 267-285.

2011b *Keeping Company with Men of Learning: The King as Scholar*, en Radner y Robson (eds.), 508-532.

2013 *Rising Suns and Falling Stars: Assyrian Kings and the Cosmos*, en Hill *et al.* (eds.), 97-120.

2015 *'Whoever Destroys This Image'. A Neo-Assyrian Statue from Tell 'Ağāğa (Šadi-kanni)*, en NABU 2015/2, 77-82.

Frame, Grant
1992 *Babylonia 689-627 B.C. A Political History* (PIHANS 99), Leiden, NINO.
1997 *The God Aššur in Babylonia*, en Parpola y Whiting (eds.), 55-64.

Frame, Grant (ed.)
2004 *From the Upper Sea to the Lower Sea. Studies on the History of Assyria and Babylonia in Honour of A.K. Grayson* (PIHANS 101), Leiden, NINO.

Frame, Grant y Andrew R. George
2005 *The Royal Libraries of Nineveh: New Evidence for King Ashurbanipal's Tablet Collecting*, en *Iraq* 67, 265-284.

Frandsen, Paul J.
1979 *Egyptian Imperialism*, en Larsen (ed.), 167-190.
2008 *Aspects of Kingship in Ancient Egypt*, en Brisch (ed.), 47-73.

Frank, André Gunder
1967 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Londres/Nueva York, Monthly Review Press; trad. esp. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Signos, 1971.
1970 *The Development of Underdevelopment*, en Rhodes (ed.), 4-17.

Frank, Tenney
1914 *Roman Imperialism*, Nueva York, MacMillan.

Frankfort, Henry
1948 *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago/Londres, ChUP.

Freedman, Sally M.
1988-2006 *If a City Is Set on a Height*, I-II (Publications of the S.N. Kramer Fund 17), Filadelfia, The University of Pennsylvania Museum.

Frei, Peter
1996 *Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich*, en Id. y Koch (eds.), 5-131.

Frei, Peter y Klaus Koch
1996 *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55), Friburgo B., Universitätsverlag/Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.

Freidel, David
2008 *Maya Divine Kingship*, en Brisch (ed.), 191-206.

Freydank, Helmut
1975 *Die Rolle der Deportierten im mittelassyrischen Staat*, en J. Hermann y L. Sellnow (eds.), *Die Rolle der Volksmassen*, Berlín, Akademie der Wissenschaften der DDR, 55-63.
1980 *Zur Lage der deportierten Hurriter in Assyrien*, en AoF 7, 89-117.
1992 *Das Archiv Assur 18764*, en AoF 19, 276-321.
1997 *Mittelassyrische Opferlisten aus Assur*, en Waetzoldt y Hauptmann (eds.), 47-52.
2006 *Anmerkungen zu mittelassyrischen Texten*, en AoF 33, 215-222.

Friedjung, Heinrich
1919-1923 *Das Zeitalter des Imperialismus, 1824-1914*, I-III, Berlín, Neufeld & Denius.

Frye, Richard N.
1983 *The Political History of Iran under the Sasanians*, en E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, III/1, Londres, CaUP, 116-180.

Fuchs, Andreas
2005 *War das neuassyrische Reich ein Militärstaat?*, en Meißner *et al.* (eds.), 35-60.
2008 *Der Turtān Šamšī-ilu und die große Zeit der assyrischen Großen (830-746)*, en WdO 38, 61-145.
2009 *Waren die Assyrer grausam?*, en M. Zimmermann (ed.), *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums* (Münchner Studien zur Alten Welt, 5), Múnich, Herbert Utz, 65-120.
2011 *Assyria at War: Strategy and Conduct*, en Radner y Robson (eds.), 380-401.
2012 *Wissenstransfer und -anwendung im Bereich des Heerwesens und der Militärtechnik des neuassyrischen Reiches*, en Neumann (ed.), 31-59.

Furlani, Giuseppe
1951 *La guerra quale giudizio di dio presso i Babilonesi e Assiri*, en *Miscellanea G. Galbiati*, III, Milán, Hoepli, 39-47.

Fussman, Gérard
1980 *Le concept d'empire dans l'Inde ancienne*, en Duverger (ed.), 379-396.

Gabba, Emilio
1999 *L'imperialismo romano*, en Giardina, Andrea y Aldo Schiavone (eds.), *Storia di Roma*, Tuirín, Einaudi, 203-247.

Gabrieli, Francesco
1963 *Storici arabi delle Crociate*, Turín, Einaudi.

Gadd, Cyril J.
1948 *Ideas of Divine Rule in the Ancient East* (The Schweich Lectures 1945), Londres, The British Academy.
1954 *Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud*, en *Iraq* 16,173-201.

Galán, José M.
1995 *Victory and Border. Terminology Related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty* (Hildesheimer Ägyptologische Beiträge, 40), Hildesheim, Gerstenberg.
2000 *The Egyptian Concept of Frontier*, en Milano *et al.* (eds.), 21-28.

Galil, Gershon
1992 *Conflicts between Assyrian Vassals*, en SAAB 6, 55-63.

Galter, Hannes D.
1984 *Die Zerstörung Babylons durch Sanherib*, en SO 55/5, 159-173.
1988 *28 800 Hethiter*, en JCS 40, 220-222.
1997 *Assyrische Königsinschriften des 2. Jts. v. Chr. Die Entwicklung einer Textgattung*, en Waetzoldt y Hauptmann (eds.), 53-60.
2000 *Die synchronistische Geschichte und die assyrische Grenzpolitik*, en Milano *et al.* (eds.), II, 29-37.
2004 *Geschichte als Bauwerk: der Aššurtempel und das assyrische Geschichtsbewusstsein*, en Frame (ed.), 117-135.

2014 *Sargon II. und die Eroberung der Welt*, en Neumann *et al.* (eds.), 329-343.

Garelli, Paul
1958 *La notion de route dans les textes*, en RA 52,117-127.
1974a *Remarques sur l'administration de l'empire assyrien*, en RA 68,129-140.
1974b *Les sujets du roi d'Assyrie*, en Finet (ed.), 189-213.
1975 *Les temples et le pouvoir royal en Assyrie du XIV au VIIP siècle*, en AA.VV., *Le temple et le culte* (RAI 29; PIHANS 37), Leiden, NINO, 116-124.
1979 *L'état et la légitimité royale sous l'empire assyrien*, en Larsen (ed.), 319-328.
1980 *Les empires mésopotamiens*, en Duverger (ed.), 25-47.
1981 *La conception de la royauté en Assyrie*, en Fales (ed.), 1-11.
1982 *La propagande royale assyrienne*, en *Akkadica* 27,16-29.
1987 *Le roi d'Assyrie et son peuple*, en *Scienze dell'Antichità* 1, 513-524.
1991 *The Achievement of Tiglath-Pileser III: Novelty or Continuity?*, en Cogan y Eph'al (eds.), 46-51.

Garelli, Paul, Dominique Charpin y Jean-Marie Durand
1982 *Rôle des prisonniers et des déportés à l' époque médio-assyrienne*, en Klengel (ed.), 69-76.

Garnsey, Peter D. A. y C. R. Whittaker
1978 *Introduction*, en Id. e Id. (eds.), 1-6.

Garnsey, Peter D. A. y C. R. Whittaker (eds.)
1978 *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge UK, CaUP.

Gaspa, Salvatore
2007 *Qarradūtu: il motivo dell'eroismo del re assiro nella titolatura regia sargonide tra rievocazioni letterarie, concezioni religiose ed ispirazioni*, en Coppola (ed.), 233-268.
2011a *The Tax for the Regular Offerings in the Middle Assyrian State*, en ArOr 79, 233-259.
2011b *The* rab *ginā'e's Administrative Unit at Work*, en OF 43,161-222.

Gaspa, Salvatore *et al.* (eds.)
2014 *From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond, dedicated to G. B. Lanfranchi* (AOAT 412), Münster, UV.

Gehler, Michael y Robert Rollinger
2014 *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte - Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche*, en Id. e Id. (eds.), 1-32.

Gehler, Michael y Robert Rollinger (eds.)
2014 *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte*, I-II, Wiesbaden, Harrassowitz.

Gelb, Ignace J., Piotr Steinkeller y Robert M. Whiting
1981-1991 *Earliest Land Tenure Systems in the Near East: Ancient Kudurrus*, I-II (OIP 104), Chicago, The Oriental Institute.

Gelio, Roberto
1981 *La délégation envoyée par Gygès, roi de Lydie: un cas de propagande idéologique*, en Fales (ed.), 203-223.

Genge, Heinz

1965 *Stelen neuassyrischer Könige*, I: *Die Keilinschriften*, Friburgo B., Albert- Ludwigs-Universität.

George, Andrew R.
1997 *Bond of the Lands: Babylon, the Cosmic Capital*, en Wilhelm (ed.), 125-146.

Gerardi, Pamela
1986 *Declaring War in Mesopotamia*, en AfO 33, 30-38.
1988 *Epigraphs and Assyrian Palace Reliefs: The Development of the Epigraphic Texts*, en JCS 40, 22-35.
1992 *The Arab Campaigns of Assurbanipal: Scribal Reconstruction of the Past*, en SAAB 6, 67-103.

Gernet, Jacques
1980 *Comment se présente en Chine le concept d'empire?*, en Duverger (ed.), 397-416.

Gershoy, Leo
1967 *The French Seaborne Empire*, Londres, Knopf.

Giardina, Andrea y Aldo Schiavone (eds.)
1999 *Storia di Roma*, Turín, Einaudi.

Gilibert, Alessandra
2008 *On Kār-Tukulti-Ninurta: Chronology and Politics of a Middle Assyrian Ville Neuve*, en Bonatz *et al.* (eds.), 177-188.

Gilissen, John
1973 *La notion d'empire dans l'histoire universelle*, en Id. (ed.), 759-885.

Gilissen, John (ed.)
1962 *La paix*, I (Recueils de la Société Jean Bodin, 14), Bruselas, Éditions de la Librairie Encyclopédique.
1973 *Les Brands empires* (Recueil de la Société Jean Bodin, 31), Bruselas, Editions de la Librairie Encyclopédique.

Gizewski, Christian
1994 *Römische and alte chinesische Geschichte im Vergleich. Zur Möglichkeit eines gemeinsamen Altertumsbegriffs*, en *Klio* 76, 271-302.

Glassner, Jean-Jacques
1984 *La division quinaire de la terre*, en *Akkadica* 40, 17-34.
1991 *À propos des jardins mésopotamiens*, en *Res Orientales* 3, 9-17.

Gleason, Kathryn (ed.)
2014 *A Cultural History of Gardens in Antiquity* (Bloomsbury Cultural History of Gardens, 1), Londres, Bloomsbury.

Gledhill, John
1989 *The Imperial Form and Universal History: Some Reflections on Relativism and Generalization*, en D. Miller, M. Rowlands y C. Tilly (eds.), *Domination and Resistance* (One World Archaeology, 3), Londres, Unwin Hymon, 107-126.

Gnoli, Gherardo
1971 *Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi*, en *La Persia nel Medioevo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 225-251.

1974 *Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi*, en *Gururājamañjarikā. Studi in onore di G. Tucci*, I. Nápoles, Istituto Universitario Orientale, 2388.
1980 *Zoroaster's Time and Homeland* (Seminario di Studi Asiatici, Series Minor, 7), Nápoles, Istituto Universitario Orientale.
1984 *Note sullo 'Xvaranah'*, en *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata* (Acta Iranica 23), Leiden, Brill, 207-218.
1987 *Basileus Basileōn Arianōn*, en G. Gnoli y L. Lanciotti (eds.), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, II (Serie Orientale Roma, 41/2), Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 509-532.
2000 *Zoroaster in History*, Nueva York, Bibliotheca Persica Press.

Goebs, Katja
2011 *King as God and God as King*, en Rolf Gundlach y Kate Spence (eds.), *Palace and Temple*, Wiesbaden, Harrassowitz, 56-101.

Goetz, Hans-Werner
1958 *Translatio imperil. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der Neuzeit*, Tubinga, Mohr.

Goetze, Albrecht
1954 *An Old Babylonian Itinerary*, en JCS 7, 51-72.

Goodnick Westenholz, Joan
1997 *Legends of the Kings of Akkade* (MC 7), Winona Lake, Eisenbrauns.
2000 *The King, the Emperor, and the Empire: Continuity and Discontinuity of Royal Representation in Text and Image*, en Sanna y Whiting (eds.), 99-126.

Goodnick Westenholz, Joan y Wayne Horowitz
2003 *A Literary Account of Sennacherib's Seventh Campaign in the Birmingham City Museum*, en *Ens* 27, 70*-73*.

Goossens, Godefroy
1954 *L'Assyrie après l'Empire*, en *Compte Rendu de la troisième RAI*, Leiden, NINO, 84-100.

Görke, Susanne
2004 *Aramäischer Einfluss in Assyrien*, en Novák *et. al.* (eds.), 325-333.

Gosden, Chris
2004 *Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present*, Cambridge UK, CaUP.

Grabbe, Lester L. (ed.)
2003 *'Like a Bird in a Cage'. The Invasion of Sennacherib in 701 B.C.E.* (JSOT, Suppl. 363), Londres, ShUP.

Gradel, Ittai
2002 *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, Clarendon Press.

Graf, David F.
1994 *The Persian Royal Road System*, en Sancisi-Weerdenburg *et al.* (eds.), 167-189.

Granet, Marcel

1968 *La pensée chinoise*, París, Albin Michel; trad. esp. it. *El pensamiento chino*, Madrid, Trotta, 2013.

Grayson, Albert K.
1965 *Problematical Battles in Mesopotamian History*, en H. G. Güterbock y Th. Jacobsen (eds.), *Studies in Honor of B. Landsberger* (AS 16), Chicago, ChUP, 337-342.
1971 *The Early Development of Assyrian Monarchy*, en OF 3, 311-319.
1973a *'Enlil Subdued All Lands under Him'. The Idea of Imperialism*, en Id. y Redford (eds.), 92-104.
1973b *'Rebellions in Assyria and Babylonia'. Revolution as Resistance to Imperialism*, en Id. y Redford (eds.), 105-116.
1976 *Studies in Neo-Assyrian History. The Ninth Century*, en BO 33,134-145.
1980-1982 *Königslisten und Chroniken*, en RIA 6, 86-135.
1993 *Assyrian Officials and Power in the Ninth and Eighth Centuries*, en SAAB 7, 19-52.
1995 *Eunuchs in Power. Their Role in the Assyrian Bureaucracy*, en M. Dietrich y O. Loretz (eds.), *Vom Alten Orient zum Alten Testament. Festschrift für W. Freiherr von Soden* (AOAT 240), Kevelaer, Butzon & Bercker/Vluyn, Neukirchener Verlag, 85-98.
1999 *The Struggle for Power in Assyria*, en Watanabe (ed.), 253-270.

Grayson, Albert K. y Donald B. Redford (eds.)
1973 *Papyrus and Tablet*, Englewood Cliffs NJ, Prentice-Hall.

Greene, Murray
1970 *Schumpeters Imperialismustheorie*, en Wehler (ed.), 155-163.

Grimal, Nicolas-Charles
1986 *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX' dynastie à la conquête d'Alexandre* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 6), París, Imprimerie Nationale.

Grimal, Pierre
1984 *Les jardins romains*, París, Fayard.

Groneberg, Brigitte
1997 *La toponymie mésopotamienne à élément théophore: un premier sondage*, en Sérandour (ed.), 25-40.

Groß, Melanie
2015 *Innovation and Tradition within the Sphere of Neo-Assyrian Officialdom*, en Archi (ed.), 251-266.

Gundlach, Rolf
1992a *Der Sakralherrscher als historisches und phänomenologisches Problem*, en Id. y Weber (eds.), 1-22.
1992b *Weltherrscher und Weltordnung – Legitimation und Funktion des ägyptischen Königs am Beispiel Thutmosis III und Amenophis III*, en Id. y Weber (eds.), 23-50.
2004 *Zur Königsideologie der 18. Dynastie*, en Id. y Klug, *Das ägyptische Königtum im Spannungsfeld zwischen Innen- und Außenpolitik im 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 117-219.

Gundlach, Rolf y Hermann Weber (eds.)

1992 *Legitimation und Funktion des Herrschers vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator* (Schriften der Mainzer Philosophischen Fakultätsgesellschaft, 13), Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Gurney, Oliver R.
1979 *The Hittite Empire*, en Larsen (ed.), 151-165.

Gyselen, Rika
1989 *La géographie administrative de l'empire sassanide. Les témoignages sigillographiques* (Res Orientales, 1), París, Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen Orient.

Haas, Volkert
1980 *Die Dämonisierung des Fremden und des Feindes im Alten Orient*, en *Rocznik Orientalistyczny* 41/2, 37-44.

Haldar, Alfred
1950 *The Notion of the Desert in Sumero-Akkadian and West-Semitic Religions*, Upsala, Lundeqvistska Bokhandeln.

Haldon, John F.
2009 *The Byzantine Empire*, en Morris y Scheidel (eds.), 205-254.
2011 *The End of Rome? The Transformation of the Eastern Empire in the Seventh and Eighth Centuries CE*, en Arnason y Raaflaub (eds.), 199-228.

Hallmann, Silke
2006 *Die Tributszenen des Neuen Reiches* (Ägypten und Altes Testament, 66), Wiesbaden, Harrassowitz.

Hallo, William W.
1964 *The Road to Emar*, en JCS 18, 57-87.
1988 *The Nabonassar Era and Other Epochs in Mesopotamian Chronology and Chronography*, en E. Leichty, M. de J. Ellis y P. Gerardi (eds.), *A Scientific Humanist. Studies in Memory of A. Sachs*, Filadelfia, University Museum, 175-190.
1996 *Origins. The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, Leiden, Nueva York/Colonia, Brill.

Hannestad, Nies
1986 *Roman Art and Imperial Policy*, Aarhus, Aarhus University Press.

Hardt, Michael y Antonio Negri
2000 *Empire*, Cambridge MA/Londres, HUP.

Harmanşah, Ömür
2007 *Upright Stones and Building Narratives: Formation of a Shared Architectural Practice in the Ancient Near East*, en Cheng y Feldman (eds.), 69-99.
2009 *Beyond Aššur: New Cities and the Assyrian Politics of Landscape*, en BASOR 365, 53-77.

Hasel, Michael G.
1998 *Domination and Resistance: Egyptian Military Activity in Southern Levant, 4000-1185 BC* (Probleme der Ägyptologie 11), Leiden/Boston, Brill.

Hauser, Stefan R.

2005 *Die ewigen Nomaden? Bemerkungen zur Herkunft, Militär, Staatsaufbau und nomadischen Traditionen der Arsakiden*, en Meißner *et al.* (eds.), 163-208.

Hawkins, J. David
1986 *Royal Statements of Ideal Prices: Assyrian, Babylonian, and Hittite*, en J. V. Canby *et al.* (eds.), *Ancient Anatolia, Aspects of Change and Cultural Development. Essays in Honor of Matcheld J. Mellink*, Madison WI, Wisconsin University Press, 93-102.
2002 *Eunuchs among the Hittites*, en Parpola y Whiting (eds.), 217-234.
2004 *The New Sargon Stele from Hama*, en Frame (ed.), 151-164.

Heinz, Marlies
2008 *Die Repräsentation der Macht und die Macht der Repräsentation*, en Id., *Zeiten des politischen Umbruchs. Rebellion in Mesopotamien*, Múnich, Wilhelm Fink.

Helms, Mary W.
1993 *Craft and the Kingly Ideal: Art, Trade and Power*, Austin TX, University of Texas Press.

Henderson, John B.
2010 *Nonary Cosmography in Ancient China*, en Raaflaub y Talbert (eds.), 64-72.

Henshaw, Richard A.
1967-68 *The Office of the šaknu in Neo-Assyrian Times*, en JAOS 87, 517-525.

Hermann, Alfred
1938 *Die ägyptische Königsnovelle* (Leipziger Ägyptologische Studien, 10), Glückstadt, Augustin.

Hecker, Karl y Walter Sommerfeld (eds.)
1986 *Keilschriftliche Literaturen* (RAI 32; BBVO 6), Berlín, Dietrich Reimer Verlag.

Herrenschmidt, Clarisse
1980 *L'empire perse achéménide*, en Duverger (ed.), 69-102.
1990 *Nugae antico persianae*, en Sancisi-Weerdenburg y Kuhrt (eds.), 37-61.

Hertel, Thomas
2004 *The Balawat Gate: Narratives of Shalmaneser III*, en Dercksen (ed.), 299-315.

Higginbotham, Carolyn R.
2000 *Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine. Governance and Accommodation on the Imperial Periphery* (CHANE, 2), Leiden/Boston, Brill.

Hill, Jane A., Philip Jones y Antonio J. Morales (eds.)
2013 *Experiencing Power, Generating Authority. Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia* (Penn Museum International Research Conferences, 6), Filadelfia, PeUP.

Hirsch, Hans y Hermann Hunger (eds.)
1982 *28. Rencontre Assyriologique Internationale in Wien* (AfO Beiheft 19), Horn, Verlag Berger & Söhne.

Hobson, John A.
1902 *Imperialism. A Study*, Londres, James Nisbet; reed. Allen & Unwin, 1938.

Höflmayer, Felix
2015 *Egypt's 'Empire' in the Southern Levant during the Early 18*th *Dynasty*, en B. Eder y R. Pruzsinszky (eds.), *Policies of Exchange*, Viena, Austrian Academy of Sciences Press,

191-206.

Hofmann, Beate
2004 *Die Königsnovelle. Strukturanalyse am Einzelwerk* (ÄAT, 62), Wiesbaden, Harrassowitz.

Högenhaven, Jesper
1989 *Prophecy and Propaganda. Aspects of Political and Religious Reasoning in Israel and the Ancient Near East*, en *Scandinavian Journal of the Old Testament* [3.]1,125-141.

Holloway, Steven W.
2001 *The* ^{giš}Kakki Aššur *and Neo-Assyrian Loyalty Oaths*, en Abusch *et al.* (eds.), 239-266.
2002 *Ašur is King! Ašur is King! Religion and the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (CHANE, 10), Leiden, Brill.

Hopkins, Keith
1978 *Conquerors and Slaves. Sociological Studies in Roman History*, I, Cambridge UK, CaUP.

Hornung, Erik
1966 *Geschichte als Fest*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Horowitz, Wayne
1998 *Mesopotamian Cosmic Geography* (MC 8), Winona Lake, Eisenbrauns.

Hsu, Hsin-Mei Agnes
2010 *Real and Imagined Landscapes in Early China*, en Raaflaub y Talbert (eds.), 43-63.

Hultzsch, Eugen
1925 *Inscriptions of Asoka* (Corpus Inscriptionum Indicarum, 1), reed. Oxford, Clarendon Press.

Hunger, Hermann
1968 *Babylonische und assyrische Kolophone*, Kevelaer, Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.

Hunger, Hermann y David Pingree
1999 *Astral Sciences in Mesopotamia* (Handbuch der Orientalistik, I 44), Leiden, Brill.

Hurowitz, Victor y Joan Goodnick Westenolz
1990 *LKA 63: A Heroic Poem in Celebration of Tiglath-pileser I's Muṣru-Qumanu Campaign*, en JCS 42,1-49.

Huyse, Philip
1999 *Die dreisprachige Inschrift Šabuhrs I*, en *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, vol. I-II/I, Londres, The British Academy, 144-179.

Ibn Jaldún
1998 *Introducción a la historia universal*, México, FCE.

Ikeda, Yutaka
1979 *Royal Cities and Fortified Cities*, en *Iraq* 41, 75-87.
1999 *Assyria and the West in Ninth and Eighth Centuries BC*, en Watanabe (ed.), 271-302.
2003 *'They Divided the Orontes River between Them'. Arpad and Its Borders with Ha-math and Patina/Ungi in the Eighth Century BCE*, en *Eris* 27, 91*-99*.

Invernizzi, Antonio
1995 *L'avorio nei palazzi reali assiri*, en Vivante (ed.), 39-57.

Ishida, Tomoo
1991 *The Succession Narrative and Esarhaddon's Apology: A Comparison*, en Cogan y Eph'al (eds.), 166-173.

Iversen, Erik
1968-72 *Obelisks in Exile*, I-II, Copenhague, Gad Publishers.

Jacoby, Felix
1958 *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III C, Leiden, Brill.

Jacques, Francois y John Scheid
1990 *Rome et l'intégration de l'Empire*, París, PUF.

Janni, Pietro
1973-1975 *Il mondo delle qualità*, en *AION* 33 (1973), 445-500; 35 (1975), 145-178.
1984 *La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico*, Roma, Bretschneider.

Jansen-Winkeln, Karl
2014 *Ägypten im 3. und in der 1. Hälfte des 2. Jahrtausend. Ein Imperium?*, en Gehler y Rollinger (eds.), 219-240.

Jasanoff, Maya
2005 *Edge of Empire: Lives, Cultures, and Conquest in the East, 1750-1850*, Nueva York, Knopf.

Jaspers, Karl
1949 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Múnich, Piper; trad. esp. *Origen y meta de la historia*, Barcelona, Acantilado, 2017.

Jean, Cynthia
2010 *Divination and Oracles at the Neo-Assyrian Palace: The Importance of Signs in Royal Ideology*, en Annus (ed.), 267-275.
2013 *Magie et Histoire: les rituels en temps de guerre*, en Feliu *et al.* (eds.), 107-112.

Jeyes, Ulla
1989 *Old Babylonian Extispicy. Omen Texts in the British Museum* (PIHANS 44), Leiden, NINO.

Jonckheere, Frans
1954 *L'eunuque dans l'Egypte pharaonique*, en *Revue de l'Histoire des Sciences et leur Applications*, 7, 139-155.

Jursa, Michael
1995 *Von Vermessungen und Straßen*, en ArOr 63, 153-158.
2014 *The Neo-Babylonian Empire*, en Gehler y Rollinger (eds.), 121-148.

Kadish, Gerald E.
1969 *Eunuchs in Ancient Egypt?*, en Id. (ed.), *Studies in Honor of J. A. Wilson* (SAOC 55), Chicago, ChUP, 55-62.

Kaelin, Oskar

1999 *Ein assyrisches Bildexperiment nach ägyptischem Vorbild. Zu Planung und Ausführung der 'Schlacht am Ulai'* (AOAT 266), Münster, Ugarit Verlag.

Kang, So-Moon
1989 *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (ZAW Beihefte, 177), Berlín/Nueva York, de Gruyter.

Kantorowicz, Ernst
1946 *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press.

Karlsson, Maffias
2013 *Early Neo-Assyrian State Ideology. Relations of Power in the Inscriptions and Iconography of Ashurnasirpal II (883-859) and Shalmaneser III (858-824)*, Ph. D. Dissertation, Uppsala Universitet.

Kawami, Trudy S.
1992 *Antike persische Gärten*, en M. Carroll-Spillecke (ed.), *Der Garten von der Antike bis zum Mittelalter*, Mainz, von Zabern, 81-100.

Kazhdan, Alexander P.
1995 *Bisanzio e la sua civiltà*, Roma/Bari, Laterza.

Keegan, John
1976 *The Face of Battle*, Harmondsworth, Penguin Books.

Kelsay, John
2007 *Arguing the Just War in Islam*, Cambridge MA/Londres, HUP.

Kelsay, John y James Turner Johnson (eds.)
1991 *Just War and Jihad. Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, Nueva York, Greenwood Press.

Kemp, Barry J.
1978 *Imperialism and Empire in New Kingdom Egypt*, en Garnsey y Whittaker (eds.), 7-57.

Kemp, Tom
1967 *Theories of Imperialism*, Londres, Dobson Books.

Kempinski, Aron y Silvin Košac
1970 *Der Išmeriga-Vertrag*, en WdO 7, 191-217.

Kepinski, Christine y Alain Tenu (eds.)
2009 *Interaction entre Assyriens et Araméens*, en *Syria* 86, 7-178.

Kern, Martin
2008 *Announcement from the Mountains. The Stele Inscriptions of the Qin First Emperor*, en Mutschler y Mittag (eds.), 217-240.

Kessler, Karlheinz
1980 *Untersuchungen zur historischen Topographie Nordmesopotamiens* (TAVO, Beiheft B26), Wiesbaden, Ludwig Reichert.
1997 *'Royal Roads' and Other Questions of the Neo-Assyrian Communication System*, en Parpola y Whiting (eds.), 129-136.

Kienast, Burkhart

Zur Herkunft der achämenidischen Königstitulatur, en U. Haarmann y P. Bachmann
1979 (eds.), *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für H. R. Römer*, Beirut, Steiner, 351-364.

King, Charles
2008 *The Ghost of Freedom. A History of Caucasus*, Oxford, OUP.

Klein, Jacob
1981 *Three Šulgi Hymns*, Ramat Gan, Bar-Ilan University Press.

Klengel, Horst
1997 *Beute, Tribut und Abgaben: Aspekte assyrischer Syrienpolitik*, en Waetzoldt y Hauptmann (eds.), 71-76.

Klengel, Horst (ed.)
1982 *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien* (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients, 15), Berlín, Akademie der Wissenschaften der DDR.

Klima, Josef
1973 *L'empire Hittite: ses origines, son développement, sa destruction*, en Gilissen (ed.), 135-147.

Koch, Klaus
1984 *Weltordnung und Reichsidee im alten Iran und ihre Auswirkungen auf die Provinz Jehud*, en Frei y Koch (eds.), 133-325.

Koch(-Westenholz), Ulla Susanne
1995 *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination* (The Carsten Niebuhr Institute Publications, 19), Copenhague, Museum Tusculanum/University of Copenhagen.
2000 *Babylonian Liver Omens* (The Carsten Niebuhr Institute Publications, 25), Copenhague, Museum Tusculanum/University of Copenhagen.
2011 *Sheep and Sky: Systems of Divinatory Interpretation*, en Radner y Robson (eds.), 447-469.
2013 *Concepts and Perception of Time in Mesopotamian Divination*, en Feliu *et al.* (eds.), 127-142.

Koebner, Richard
1961 *Empire*, Cambridge, University Press.

Koebner, Richard y Helmut Dan Schmidt
1964 *Imperialism. The Story and Significance of a Political Word, 1840-1960*, Cambridge UK, CaUP.

Kosmin, Paul J.
2014 *The Land of the Elephant Kings: Space, Territory, and Ideology of the Seleucid Empire*, Cambridge MA/Londres, HUP.

Kraeling, Carl H. y Robert McC. Adams (eds.)
1960 *City Invincible. A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East*, Chicago, The Oriental Institute.

Kramer, Samuel N.

1981 *History Begins at Sumer. Thirty-Nine Firsts in Recorded History*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Kratz, Reinhard G.
1991 *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.

Kryszat, Guido
2008 *Assurist König 'Das mittelassyrische Krönungsritual im Lichte assyrischer Identitätsfindung*, en D. Prechel (ed.), *Fest und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient* (Kulturelle und Sprachliche Kontakte, 3), Würzburg, Ergon, 109-119.

Kühne, Hartmut
1980 *Zur Rekonstruktion der Feldzüge Adad-nīrārī II., Tukulti-Ninurta II. und Aššurnaṣirpal II. im Hābūr-Gebiet*, en BaM 11, 44-70.
2011 *Dūr-Katlimmu und die Steppe vor und nach 612 v. Chr.*, en Renger (ed.), 101-114.

Kuhrt, Amélie
2007 *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, I-II, Londres/Nueva York, Routledge.
2010 *Achaemenid Images of Royalty and Empire*, en Lanfranchi y Rollinger (eds.), 87106.

Labat, René
1939 *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, París, Maisonneuve.
1965 *Un calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois*, París, Librairie Champion.

Lackenbacher, Sylvie
1982 *Le roi bâtisseur. Les récits de construction assyriens des origins à Teglatphalasar III*, París, ERC.
1990 *Le palais sans rival. Le récit de construction en Assyrie*, París, Découverte.

Lafont, Sophie (ed.)
1996 *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien* (Méditerranées, 10-11), París, L'Harmattan.

Lambert, Wilfred G.
1970 *History and the Gods: A Review Article*, en Or 39,170-177.
1974 *The Reigns of Aššurnaṣirpal and Shalmaneser III: An Interpretation*, en *Iraq* 36, 103-109.
1998 *Kingship in Ancient Mesopotamia*, en John Day (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (J SOT SuppL 270), Sheffield, Sheffield Academic Press, 54-70.
2007 *Babylonian Oracle Questions* (MC 13), Winona Lake, Eisenbrauns.

Lamprichs, Roland
1995 *Die Westexpansion der neuassyrischen Reiche. Eine Strukturanalyse* (AOAT 239), Kevelaer, Butzon & Bercker/Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.

Landsberger, Benno
1954 *Assyrische Königsliste und 'Dunkles Zeitalter'*, en JCS 8, 31-45, 47-73, 106-133.

1965 *Brief eines Bischofs von Esagila an König Asarhaddon* (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 28/6), Ámsterdam, Nordhollandische Uitgevers Matschappij.

Lanfranchi, Giovanni B.
1995 *L'espansione imperiale neo-assira: opposizione e consenso*, en Vivante (ed.), 71-91.
1997 *Consensus to Empire: Some Aspects of Sargon II's Foreign Policy*, en Waetzoldt y Hauptmann (eds.), 81-88.
2003 *Ideological Implications of the Problem of Royal Responsibility in the Neo-Assyrian Period*, en ErIs 27, 100*-110*.
2007 *The King as Hero in Ancient Mesopotamia*, en Coppola (ed.), 17-26.
2012 *An Empire Names Its Periphery: The Neo-Assyrian Toponym for Damascus*, en Id. *et al.* (eds.), 399-432.

Lanfranchi, Giovanni B., Daniele Morandi Bonacossi, Cinzia Pappi y Simonetta Ponchia (eds.)
2012 *Leggo! Studies Presented to F. M. Pales* (Leipziger Altorientalistische Studien 2), Wiesbaden, Harrassowitz.

Lanfranchi, Giovanni B., Michael Roaf y Robert Rollinger (eds.)
2003 *Continuity of Empires (?). Assyria, Media, Persia*, Padua, Sargon.

Lanfranchi, Giovanni B. y Robert Rollinger (eds.)
2010 *Concepts of Kingship in Antiquity*, Padua, Sargon.

Larsen, Mogens Trolle
1967 *Old Assyrian Caravan Procedures* (PIHANS 22), Leiden, NINO.
1976 *The Old Assyrian City-State and Its Colonies* (Mesopotamia, 4), Copenhague, Akademisk Forlag.

Larsen, Mogens Trolle (ed.)
1979 *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia, 7), Copenhague, Akademisk Forlag.

Larson, Frances
2014 *Severed. A History of Heads Lost and Heads Found*, Nueva York, Liveright.

Lattimore, Owen
1940 *Inner Asian Frontiers of China* (Research Series, 21), Nueva York, American Geographic Society.

Laurence, Ray
2001 *Travel and Empire*, en Colin Adams e Id. (eds.), *Travel and Geography in the Roman Empire*, Londres/Nueva York, Routledge.

Lawson, Jack N.
1994 *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Towards an Understanding of šīmtu* (Orientalia Biblica et Christiana, 7), Wiesbaden, Harrassowitz.

Lawson Younger Jr, K.
1990 *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing* (JSOT Supplement Series, 98), Sheffield, Sheffield Academic Press.

Leclant, Jean
1980 *Les 'empires' et l'impérialisme de l'Égypte pharaonique*, en Duverger (ed.), 49-67.

Lefort, Jacques
1997 *L'empire byzantin*, en Tulard (ed.), 109-138.

Leichty, Erle
1970 *The Omen Series Šumma Izbu* (TCS 4), Locust Valley NY, Augustin.
1991 *Esarhaddon's 'Letter to the Gods'*, en Cogan y Eph'al (eds.), 52-57.

Lenfant, Dominique
2004 *Ctésias de Cnide: La Perse, l'Inde, autres fragments*, París, Les Belles Lettres.

Lenin, Vladimir Ilich
1916 *Imperialismo fase suprema del capitalismo*, Madrid, Fundamentos, 1974.

Lenzi, Alan (ed.)
2011 *Reading Akkadian Prayers & Hymns. An Introduction*, Atlanta GA, SBL.

Lenzi, Alan y Jonathan Stökl (eds.)
2014 *Divination, Politics & Ancient Near Eastern Empires* (Ancient Near Eastern Monographs, 7), Atlanta GA, SBL.

Levine, Louis D.
1972 *Two Neo-Assyrian Stelae from Iran* (Occasional Papers, 23), Toronto, The Royal Ontario Museum.
1983 *Preliminary Remarks on the Historical Inscriptions of Sennacherib*, en Tadmor y Weinfeld (eds.), 58-75.
1989 *K. 4675+ - The Zamua Itinerary*, en SAAB 3, 75-92.
2003 *Observations on 'Sargon's Letter to the Gods'*, en *ErIs* 27, 11*-119*.

Levine, Philippa
2007 *The British Empire. Sunrise to Sunset*, Harlow, Pearson.

Lewis, Bernard
1988 *The Political Language of Islam*, Chicago, ChUP.

Lewis, Mark E.
2006 *The Construction of Space in Early China*, Nueva York, SUNY Press.
2007 *The Early Chinese Empires: Qin and Han*, Cambridge MA/Londres, HUP.

Lichtheim, George
1971 *Imperialism*, Londres, Allen Lane/Nueva York, Praeger Publishers.

Lieberman, Steven J.
1990 *Canonical and Official Cuneiform Texts. Towards an Understanding of Assurba-nipal's Personal Tablet Collection*, en Tz. Abusch, J. Huehnergard y P. Steinkeller (eds.), *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of W. L. Moran* (Harvard Semitic Studies, 37), Atlanta GA, Scholars Press, 305-336.

Lieven, Dominic
2001 *Empire: The Russian Empire and Its Rivals*, Londres, John Murray.

Limet, Henri
1978 *Étude sémantique de ma.da, kur, kalam*, en RA 72,1-12.
1994 *La perception de l'espace dans le Proche-Orient au 1er millénaire av. J.-C.*, en *Transeuphratène* 8, 95-107.

Lincoln, Bruce

2007 *Religion, Empire and Torture: The Case of Achaemenian Persia*, Chicago- Londres, ChUP.
2008 *The Role of Religion in Achaemenian Imperialism*, en Brisch (ed.), 221-241.
2012 *'Happiness for Mankind'. Achaemenian Religion and the Imperial Project* (Acta Iranica, 53), Lovaina, Peeters.

Lion, Brigitte
1992 *La circulation des animaux exotiques au Proche-Orient antique*, en Charpin y Joannès (eds.), 357-365.

Liverani, Mario
1973 *Memorandum on the Approach to Historiographic Texts*, en Or 42 (1973), 178-194.
1976 *La concezione dell'universo*, en S. Moscati (ed.), *L'alba della civiltà*, III, Turín, UTET, 437-521.
1979 *The Ideology of the Assyrian Empire*, en Larsen (ed.), 297-317.
1980 *Stereotipi della lingua «altra» nell'Asia anteriore antica*, en VO 3,15-31.
1981 *Critique of Variants and the Titulary of Sennacherib*, en Fales (ed.), 225-257.
1982 *Kitru, katāru*, en *Mesopotamia* 17, 43-66.
1985 *Naram-Sîn e i presagi difficili*, en Fales y Grottanelli (eds.), 31-45.
1988 *The Growth of the Assyrian Empire on the Habur/Middle Euphrates Area: A New Paradigm*, en SAAB 2, 81-98.
1990a *Prestige and Interest. International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.* (HANES 1), Padua, Sargon.
1990b *Terminologia e ideologia del patto nelle iscrizioni reali assire*, en L. Canfora, M. Liverani y C. Zaccagnini (eds.), *I trattati nel mondo antico. forma, ideologia, funzione*, Roma, Erma di Bretschneider, 113-147.
1990c *The Shape of the Neo-Sumerian Fields*, en *Bulletin on Sumerian Agriculture* 5, 147-186.
1991 *The Trade Network of Tyre According to Ezek. 27*, en Cogan y Eph'al (eds.), 65-79.
1992 *Studies on the Annals of Ashurnasirpal II.* 2: *Topographical Analysis* (Quaderni di Geografia Storica 4), Roma, Università di Roma «La Sapienza».
1995 *The Medes at Esarhaddon's Court*, en JCS 47, 57-62.
1998 *Uruk la prima città*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
1999-2000 *The Sargon Geography and the Late Assyrian Mensuration of the Earth*, en SAAB 12, 58-85.
2000 *The Libyan Caravan Road in Herodotus IV.181-185*, en JESHO 43, 496-520.
2001 *The Fall of the Assyrian Empire: Ancient and Modern Interpretations*, en Alcock *et al.* (eds.), 374-391.
2002a *Guerra santa e guerra giusta dal mondo antico alla prima età moderna. Introduzione*, en SS 43, 633-637.
2002b *Guerra santa e guerra giusta nel Vicino Oriente antico*, en SS 43, 639-659.
2003 *The Rise and Fall of Media*, en Lanfranchi *et al.* (eds.), 1-12.
2004a *Imperialism*, en S. Pollock y R. Bernbeck (eds.), *Archaeologies of the Middle East: Critical Perspectives*, Oxford, Brackwell, 223-243.
2004b *Assyria in the Ninth Century: Continuity or Change?*, en Frame (ed.), 213-226.
2007 *Ideologia della regalità in Assiria e Israele*, en P. Scarpi y M. Zago (eds.), *Regalità e forme di potere nel Mediterraneo antico*, Padua, Sargon, 35-47.

2008a *La madre di tutte le catastrofi*, en SS 49, 277-292.
2008b *Shamshi-ilu, Ruler of Hatti and Guti, and the Sefire and Bukan Steles*, en D. Bredi, L. Capezzone, W. Dahmash y L. Rostagno (eds.), *Scritti in onore di B. Scarcia Amoretti*, II, Roma, Università di Roma «La Sapienza», 751-762.
2008c *Préparez le chemin du seigneur*, en C. Roche (ed.), *D'Ougarit à Jérusalem. Recueil d'études épigraphiques et archéologiques offert à P. Bordreuil* (Orient et Méditerranée, 2), París, De Boccard, 291-294.
2010a *Parole di bronzo, di pietra, d'argilla*, en *Scienze dell'Antichità* 16, 27-62.
2010b *'Untruthful Steles': Propaganda and Reliability in Ancient Mesopotamia*, en S. C. Melville y A. L. Slotsky (eds.), *Opening the Tablet Box. Near Eastern Studies in Honor of B. R. Foster*, Leiden/Boston, Brill, 229-244.
2011a *Antico Oriente. Storia società economia*, reed. actualizada, Roma/Bari, Laterza.
2011b *From City-State to Empire: The Case of Assyria*, en Arnason y Raaflaub (eds.), 251-269.
2012a *'I Constructed Palaces throughout my Country'. Establishing the Assyrian Provin-cial Order: The Motif and Its Variants*, en RA 106, 181-191.
2012b *Fondazioni di città in Siria e Mesopotamia fra IX e VII secolo a.C.*, en *Athenaeum* 100,1-15.
2013 *Literary-Political Motifs in the Assyrian Royal Inscriptions. Measuring Continuity versus Change*, en Vanderhooft y Winitzer (eds.), 269-284.
2014a *Dal testo alla storia nell'antico Oriente* (Accademia Nazionale *dei* Lincei, Memorie, XXXIV, 2), Roma, Scienze e Lettere.
2014b *The King and His Audience*, en Gaspa *et al.* (eds.), 373-385.
2016a *Canonical Motifs in the Neo-Assyrian Royal Inscriptions*, en K. Ryholt y G. Barjamovic (eds.), *Problems of Canonicity and Identity Formation in Ancient Egypt and Mesopotamia*, Copenhague, Museum Tusculanum Press.
2016b *Shalmaneser III and His God Assur*, en P. Corò *et al.* (eds.), *Ancient Near Eastern Studies presented to Lucio Milano* (AOAT 436), Münster, Ugarit-Verlag, 377-393.
cds a *The King and His Army*, en *Festschrift Nicholas Postgate*.
cds b *Nabu-nasir, chi era costui?*, en *Mercoledì dell'Accademia delle Scienze di Torino*.
cds a *Domesticating the Periphery*. 1: *The Literary Motifs of the Reconquista*.
cds b *Domesticating the Periphery*. 2: *The Difficult Road*.
cds c *Domesticating the Periphery*. 3: *The Stele at the World's End*.
cds d *Domesticating the Periphery*. 4: *Palaces and Governors*.

Liverani, Mario (ed.)
1993 *Akkad. The First World Empire. Structure, Ideology, Traditions* (HANES 5), Padua, Sargon.
1995 *Neo-Assyrian Geography* (Quaderni di Geografia Storica, 5), Roma, Università di Roma «La Sapienza».
2001 *Il Vicino Oriente antico*, en *Storia della scienza*, I. *La scienza antica*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 193-535.

Liverani, Mario, *et al.*
1982 *Studies on the Annals of Ashurnasirpal II.* 1: *Morphological Analysis*, en VO 5,13-73.

Liverani, Paolo

2007 *I giardini imperiali di Roma*, en Di Pasquale y Paolucci (eds.), 86-97.

Livingstone, Alasdair
1997 *New Dimensions in the Study of Assyrian Religion*, en Parpola y Whiting (eds.), 165-177.
2007 *Ashurbanipal: Literate or Not?*, en ZA 97, 98-118.

Llop, Jaume
2012 *The Development of the Middle Assyrian Provinces*, en AoF 39, 87-111.

Loeben, Christian
2011 *Gärten im Alten Ägypten and in Nubien*, Randen Westf., Leidorf.

Loewe, Michael
2008 *The Concept of Sovereignty*, en Twitchett y Fairbank (eds.), 726-746.
2011 *China's Early Empires: The Authority and Means of Government*, en Arnason y Raaflaub (eds.), 270-289.

Lohwasser, Angelika
2014 *Das Reich von Kusch*, en Gehler y Rollinger (eds.), 273-297.

Londei, Enrico F.
1982 *La Parigi di Haussmann. La trasformazione urbanistica di Parigi durante il secondo impero*, Roma, Kappa.

Lorton, David
1974 *The Juridical Terminology of International Relations in Egyptian Texts through Dyn. XVIII*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press.

Loud, Gordon
1936 *An Architectural Formula for Assyrian Planning Based on the Results of Excavations at Khorsabad*, en RA 33,153-160.

Lumsden, Stephen
2004 *Narrative Art and Empire: The Throneroom of Aššurnaṣirpal II*, en Dercksen (ed.), 359-385.

Luukko, Mirko, Saana Svärd y Raija Mattila (eds.)
2009 *Of Gods, Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola* (SO 106), Helsinki, Finnish Oriental Society.

Machinist, Peter
1983 *Assyria and Its Image in the First Isaiah*, en JAOS 103, 719-737.
1986 *On Self-Consciousness in Mesopotamia*, en Eisenstadt (ed.), 183-202.
1993 *Assyrians on Assyria in the First Millennium B.C.*, en Raaflaub (ed.), 77-104.
1997 *The Fall of Assyria in Comparative Ancient Perspective*, en Parpola y Whiting (eds.), 179-195.
2011 *Kingship and Divinity in Imperial Assyria*, en Renger (ed.), 405-430.

Magdoff, Harry
1969 *The Age of Imperialism*, Nueva York/Londres, Monthly Review Press.

Magen, Ursula
1986 *Assyrische Königsdarstellungen. Aspekte der Herrschaft. Eine Typologie* (BaF 9), Mainz, Philipp von Zabern.

Maier, Christian
1986 *The Emergence of an Autonomous Intelligence among the Greeks*, en Eisenstadt (ed.), 65-91.

Malbran-Labat, Florence
1982 *L'armée et l'organisation militaire de l'Assyrie* (Hautes Études Orientales 19), Ginebra/París, Librairie Droz.
2004 *Inscription assyrienne*, en M. Yon (ed.), *Kition dans les textes* (Kition-Bamboula 5), París, ERC, 345-354.

Mango, Cyril
1980 *Byzantium. The Empire of New Rome*, Londres, Weidenfeld & Nicholson.

Mann, Michael
1986 *The Sources of Social Power*, I. *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge UK, CaUP.

Manniche, Lise
1989 *An Ancient Egyptian Herbal*, Londres, British Museum y Austin, University of Texas Press.

Marcus, David
1977 *Animal Similes in Assyrian Royal Inscriptions*, en Or 46, 86-106.

Margueron, Jean-Claude
1992 *Die Gärten im Vorderen Orient*, en Carroll-Spillecke (ed.), 45-80.
1995a *Le palais de Sargon: réflexions préliminaires pour mieux comprendre le palais néo-assyrien*, en Caubet (ed.), 181-212.
1995b *Quelques directions de recherche pour mieux comprendre le palais néoassyrien*, en Vivante (ed.), 93-116.

Maricq, André
1958 *Res Gestae Divi Saporis*, en *Syria* 35, 295-360.

Marti, Lionel
2011 *Le banquet d'Aššurnaṣirpal II*, en *Journal Asiatique* 299, 505-520.

Martin, Jean-Pierre
1997 *Le modèle romain*, en Tulard (ed.), 15-106.

Martin, William J.
1936 *Tribut and Tributleistungen bei den Assyrern*, en SO 8/1,1-50.

Masetti Rouault, Maria G.
1986 *La lettera al dio di Esarhaddon: una interpretazione ideologica*, en F. Piperno (ed.), *Studi per R. Ribuoli*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 77-89.

Matthiae, Paolo
1977 *Ebla. Un impero ritrovato*, Turín, Einaudi.
1994a *L'arte degli Assiri*, Roma/Bari, Laterza.
1994b *Il sovrano e l'opera. Arte e potere nella Mesopotamia antica*, Roma/Bari, Laterza.
1995 *Il sovrano nei programmi figurativi e negli spazi architettonici dei palazzi assiri*, en Vivante (ed.), 117-144.

Mattila, Raija

2000 *The King's Magnates. A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire* (SAAS 11), Helsinki, NATCP.

Mattingly, David
2011 *Imperialism, Power, and Identity. Experiencing the Roman Empire*, Princeton/Oxford, PrUP.

Maul, Stefan M.
1994 *Zukunftsbewältigung: eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Mainz, Philipp von Zabern.
1995 *Das 'dreifache Königtum'. Überlegungen zu einer Sonderform des neu-assyrischen Königssiegels*, en U. Finkbeiner, R. Dittmann y H. Hauptmann (eds.), *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer*, Mainz, Philipp von Zabern, 395-402.
1997 *Die altorientalische Hauptstadt: Nabel und Abbild der Welt*, en Wilhelm (ed.), 109-124.
1999 *Der assyrische König. Hüter der Weltordnung*, en Watanabe (ed.), 201-214.
2011 *Die Wissenschaft von der Zukunft. Überlegungen zur Bedeutung der Divination im Alten Orient*, en Cancik-Kirschbaum *et al.* (eds.), 135-151.

May, Natalie N.
2013 'I *Read Inscriptions from before the Flood...'. Neo-Sumerian Influence in Ashurbanipal's Royal Self-Image*, en Feliu *et al.* (eds.), 199-210.

Mayer, Walter W.
1983 *Sargon Feldzug gegen Urartu, 714 v. Chr. Text und Übersetzung*, en MDOG 115, 65-132.

Mayer, Werner R.
1987 *Ein Mythos von der Erschaffung der Menschen und des Königs*, en Or 56, 55-68.

Mazzoni, Stefania
1992 *Significato e ruolo del paesaggio nei rilievi di Sennacherib*, en CMAO 4, 151-166.

McAlister, Lyle N.
1984 *Spain and Portugal in the New World, 1492-1700*, Minneapolis MN, University of Minnesota Press.

McCormick, Michael
1986 *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge UK, CaUP/París, Maison des Sciences de l'Homme.

McDonough, Scott
2011 *The Legs of the Throne: Kings, Elites, and Subjects in Sasanian Iran*, en Arnason y Raaflaub (eds.), 290-321.

McKay, John
1973 *Religion in Judah under the Assyrians, 732-609 B.C.* (SBT 2/26), Londres, SCM.

Meissner, Bruno
1910 *Assyriologische Studien. 25. Akklimatationsversuche mesopotamischer Fürsten*, en MVAG 15.5, 3-28.

Meißner, Borkhard, Oliver Schmitt y Michael Sammer (eds.)

2005 *King - Gesellschaft - Institutionen. Beiträge zu einer Kriegsideologie und ihre Bilder*, Berlín, Akademie Verlag.

Melville, Sarah C.
1999 *The Role of Nagia/Zakutu in Sargonid Politics* (SAAS 9), Helsinki, NATCP.

Mernissi, Fatema
2000 *L'harem e l'Occidente*, Florencia, Giunti; trad. esp. *El harén en Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001.

Meyer, Alfred G.
1970 *Lenins Imperialismustheorie*, en Wehler (ed.), 12-154.

Meyer, Marion
1990 *Die Felsbilder Shapurs I*, en *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 105, 237-302.

Michalowski, Piotr
1983 *History as Charter: Some Observations on the Sumerian King List*, en JAOS 103, 237-248.
2005 *Mesopotamian Vistas on Axial Transformations*, en Arnason *et al.* (eds.), 157-181.
2008 *The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia*, en Brisch (ed.), 33-45.
2010 *Masters of the Four Corners of the Heaven: Views of the Universe in Early Mesopotamian Writings*, en Raaflaub y Talbert (eds.), 147-168.

Miegge, Mario
1995 *II sogno del re di Babilonia*, Milán, Feltrinelli.

Miglus, Peter A.
1989 *Untersuchungen zum Alten Palast in Assur*, en MDOG 121, 93-133.
2000 *Altmesopotamische Stadtplanung zwischen Theorie and Wirklichkeit*, en ZA 90, 123-138.
2008 *Kings Go to Battle. Representations of the Mesopotamian Ruler as a Warrior*, en Abrahami y Battini (eds.), 231-246.

Milano, Lucio *et al.* (eds.)
1999-2000 *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East*, I-III (RAI 44; HANEM 3/1-3), Padua, Sargon.

Millard, Alan R.
1983 *Assyrians and Arameans*, en *Iraq* 45, 101-108.
1987 *Cartography in the Ancient Near East*, en J. B. Harley a D. Woodward (eds.), *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean* (The History of Cartography, 1), Chicago/Londres, ChUP.
1991 *Large Numbers in Assyrian Royal Inscriptions*, en Cogan ed Eph'al (eds.), 213-222.
1994 *The Eponyms of the Assyrian Empire 910-612 BC* (SAAS 2), Helsinki, NATCP.

Miller, Anthony
2001 *Roman Triumphs and Early Modern English Culture*, Basingstoke/Nueva York, McMillan.

Miller, Jared L.

2001 *Anum-Hirbi and Ḫis Kingdom*, en AoF 28, 65-101.

Minunno, Giuseppe
2008 *La mutilation du corps de l'ennemi*, en Abrahami y Battini (eds.), 247-255.

Mitchell, Timothy
1988 *Colonising Egypt*, Berkeley, University of California Press.

Mittag, Achim y Fritz-Heiner Mutschler
2008 *Epilogue*, en Mutschler y Mittag (eds.), 421-447.

Moers, Gerald
2010 *The World and the Geography of Otherness in Pharaonic Egypt*, en Raaflaub y Tal-bert (eds.), 169-181.

Momigliano, Arnaldo
1973 *Polibio, Posidonio e l'imperialismo romano*, en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 107, 693-707; reed. Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia y Letteratura, 1980, 89-101.
1980 *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, en RANL 35,157-162.

Mommsen, Wolfgang J.
1977 *Imperialismustheorien. Ein Überblick über die neueren Imperialismus Interpretationen*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht
1990 *Das Zeitalter des Imperialismus* (Fischer Weltgeschichte, 28), Fráncfort M., Fischer Bücherei.

Mora, Clelia
2011 *The LÚ^{meš} SAG at the Hittite Court*, en ISIMU 13, 15-24.

Mora, Clelia y Mauro Giorgieri
2004 *Le lettere tra i re ittiti e i re assiri trovate a Ḫattuša* (HANEM 7), Padua, Sargon.

Morabia, Alfred
1993 *Le Ǧihâd dans l'Islam médiéval. Le 'combat sacré' des origines au XII^{e} siècle*, París, Albin Michel.

Morandi Bonacossi, Daniele
1988 *Stele e statue reali assire: localizzazione, diffusion e implicazioni ideologiche*, en *Mesopotamia* 23,105-155.
1996 *'Landscapes of Power'. The Political Organisation of Space in the Lower Ḫabur Valley in the Neo-Assyrian Period*, en SAAB 10,15-49.

Moreno García, Juan Carlos
2014 *Ancient States and Pharaonic Egypt: An Agenda for Future Research*, en *Journal of Egyptian History* 7, 203-240.

Morris, Elen Fowles
2005 *The Architecture of Imperialism: Military Bases and the Evolution of Foreign Policy in Egypt's New Kingdom* (Probleme der Ägyptologie 22), Leiden/Boston, Brill.

Morris, Ian
2009 *The Great Athenian State*, en Morris y Scheidel (eds.), 99-177.
2010 *Why the West Rules - for Now*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.

Morris, Ian y Walter Scheidel (eds.)

2009 *The Dynamics of Ancient Empires: State Power from Assyria to Byzantium*, Oxford, OUP.

Müller, Karl F.
1937 *Das assyrische Ritual*, I: *Texte zum assyrischen Königsritual* (MVAG 41/3), Leipzig, Hinrichs.

Münkler, Herfried
2005 *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft: vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Berlín, Rowohlt.

Musti, Domenico
1978 *Polibio e l'imperialismo romano*, Nápoles, Liguori.

Mutschler, Fritz-Heiner y Achim Mittag (eds.)
2008 *Conceiving the Empire: China and Rome Compared*, Oxford, OUP.

Na'aman, Nadav
1974 *Sennacherib's 'Letter to God' on His campaign to Judah*, en BASOR 214, 25-39.
1991 *Forced Participation in Alliances in the Course of the Assyrian Campaigns to the West*, en Cogan y Eph'al (eds.), 80-98.

Nadali, Davide
2005a *Assyrians to War: Positions, Patterns and Canons in the Tactics of the Assyrian Armies in the VII Century B.C*, en Id. y A. Di Ludovico (eds.), *Studi in onore di P. Mat-thiae* (CMAO 10), Roma, Università di Roma «La Sapienza», 181-224.
2005b *The Representation of Foreign Soldiers and their Employment in the Assyrian Army*, en Van Soldt (ed.), 222-244.
2012 *Interpretations and Translations, Performativity and Embodied Simulation. Reflections on Assyrian Images*, en Lanfranchi *et al.* (eds.), 583-598.

Nashef, Khaled
1987 *Rekonstruktion der Reiserouten zur Zeit der altassyrischen Handelsniederlassungen* (TAVO, Beihefte B 83), Wiesbaden, Ludwig Reichert.

Nemet-Nejat, Karen R.
1982 *Late Babylonian Field Plans in the British Museum* (Studia Pohl, Series Maior 11), Roma, Biblical Institute Press.

Neujahr, Matthew
2012 *Predicting the Past in the Ancient Near East. Mantic Historiography in Ancient Mesopotamia, Judah, and the Mediterranean World* (Brown Judaic Studies, 354), Providence RI, Brown University.

Neumann, Hans
2014 *Altorientalische 'Imperien' des 3. und frühen 2. Jahrtausends v. Chr. Historische Voraussetzungen und sozioökonomische Grundlagen*, en Gehler y Rollinger (eds.), 33-64.

Neumann, Hans (ed.)
2012 *Wissenskultur im Alten Orient. Weltanschauung Wissenschaften, Techniken, Technologien* (CDOG 4), Wiesbaden, Harrassowitz.

Neumann Hans *et al.* (eds.)

2014 *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien* (RAI 52; AOAT 410), Münster, UV.

Newton, William R.
2000 *L'espace du roi. La Cour de France au château de Versailles, 1682-1789*, París, Fayard.

Nicolet, Claude
1978 *L'impérialisme romain*, en Id. (ed.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, 2: *Genèse d'un empire*, París, PUF, 883-920.
1988 *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, París, Fayard.

Nissen, Hans-Jörg y Johannes Renger (eds.)
1982 *Mesopotamien und seine Nachbarn* (RAI 25; BBVO 1), I-II, Berlín, Dietrich Reimer Verlag.

Nissinen, Martti
1998 *References to Prophecy in Neo Assyrian Sources* (SAAS 7), Helsinki, NATCP.
2003 *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (WAW 12), Atlanta GA, SBL.

North, Robert
1979 *A History of Biblical Map-Making* (TAVO Beiheft B 32), Wiesbaden, Reichert.

Novák, Mirko
1996 *Der Landschaftsbezug in der orientalischen Palastarchitektur*, en AoF 23, 335-378.
1997 *Die orientalische Residenzstadt. Funktion, Entwicklung und Form*, en Wilhelm (ed.), 169-198.
1999 *Herrschaftsform und Stadtbaukunst. Programmatik im mesopotamischen Residenzstadtbau von Agade bis zur Surra man ra'a* (Schriften zur Vorderasiatischen Archäologie, 7), Saarbrücken, Saarbrücker Druckerei und Verlag.
2002 *The Artificial Paradise: Programme and Ideology of Royal Gardens*, en Parpola y Whiting (eds.), 443-460.
2004a *From Ashur to Nineveh: The Assyrian Town-Planning Programme*, en *Iraq* 66, 177-185.
2004b *Hilani und Lustgarten. Ein 'Palast des Hethiter-Landes' und ein 'Garten nach dem Abbild des Amanus, in Assyrien*, en Id. *et al.* (eds.), 335-372.
2012a *Dūr-Šarru-ukīn. Die Festung Sargons, Schaltzentrale eines Weltreiches*, en Dally *et al.* (eds.), *Politische Räume in vormodernen Gesellschaften*, Randen Westf, Verlag Marie Leidorf, 255-265.
2012b *Diadem und Königtum im Alten Orient*, en A. Lichtenberger *et al.* (eds.), *Das Diadem der Hellenistischen Herrscher* (Euros 1), Bonn, Habelt Verlag, 9-34.
2012c *Die architektonische Raumgestaltung als Kommunikationsform*, en Neumann (ed.), 283-305.
2012d *The Change of Caliphate Ideology in the Light of Early Islamic City Planning*, en H. Baker, K. Kaniuth y A. Otto (eds.), *Stories of Long Ago. Festschrift für M. D. Roaf* (AOAT 397), Münster, UV, 385-404.
2014 *The Phenomenon of Residential Cities and City Foundations in the Ancient Near East*, en J. F. Osborne (ed.), *Approaching Monumentality in Archaeology*, Nueva York, SUNY Press, 311-332.

Novák, Mirko, Friedhelm Prayon y Anne-Marie Wittke (eds.)

2004 *Die Entstehung des späthethitischen Kulturraumes* (AOAT 323), Münster, UV.

Novotny, Jamie R.
2001 *Daughters and Sisters of Neo-Hittite and Aramaean Rulers in the Assyrian Harem*, en BCSMS 36,175-184.

Nylander, Carl
1970 *Ionians at Pasargadae. Studies in Old Persian Architecture* (Acta Universitatis Uppsaliensis, Boreas 1), Upsala, Almqvist & Wiksells.

O'Connor, James
1970 *The Meaning of Economic Imperialism*, en Rhodes (ed.), 101-150.

Oded, Bustenay
1979 *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden, L. Reichert Verlag.
1991 *The Command of the God as a Reason for Going to War in the Assyrian Royal Inscriptions*, en Cogan y Eph'al (eds.), 223-230.
1992 *War, Peace and Empire. Justification for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden, L. Reichert Verlag.

Olko, Justyna
2012 *Aztec Universalism: Ideology and Status Symbols in the Service of Empire- Building*, en Bang y Kolodziejczyk (eds.), 253-279.

Olmstead, Albert T.
1916 *Assyrian Historiography*, Columbia MI, University of Missouri.
1918a *The Calculated Frightfulness of Ashur nasir apal*, en JAOS 38, 209-263.
1918b *Oriental Imperialism*, en *American Historical Review* 23, 755-762.

Onasch, Hans-Ulrich
1994 *Die assyrischen Eroberungen Ägyptens*, I-II (ÄAT, 27), Wiesbaden, Harrassowitz.

Oppenheim, A. Leo
1955 *'Siege Documents' from Nippur*, en *Iraq* 17, 69-89.
1956 *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East with a Translation of an Assyrian Dream-Book* (Transactions of the American Philosophical Society, 46/3), Filadelfia, American Philosophical Society.
1960 *The City of Assur in 714 B.C.*, en JNES 19, 133-147.
1965 *On Royal Gardens in Mesopotamia*, en JNES 24, 328-335.
1969 *Divination and Celestial Observation in the Last Assyrian Empire*, en *Centaurus* 14, 97-135.
1979 *The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Empires*, en H. D. Lasswell, D. Lerner y H. Speier (eds.), *Propaganda and Communication in World History*, I: *The Symbolic Instrument in Early Times*, Honolulu, University of Hawaii Press, 111-144.

Ornan, Tallay
2007 *The Godlike Semblance of a King: The Case of Sennacherib's Rock Reliefs*, en Cheng y Feldman (eds.), 161-175.

Orwell, George
1954 *A Collection of Essays*, Nueva York, Doubleday-Anchor.

Osborne, James F.
2012 *Communicating Power in the Bīt-Hilāni Palace*, en BASOR 368, 29-66.

Ostrogorsky, Georg
1968 *Geschichte des Byzantinischen Staates*, Múnich, Beck.

Otto, Adelheid
2015 *Neo-Assyrian Capital Cities: from Imperial Headquarters to Cosmopolitan Cities*, en Yoffee (ed.), 469-490.

Owen, Roger J. y Robert B. Sutcliffe (eds.)
1972 *Studies in the Theory of Imperialism*, Londres, Longman.

Panaino, Antonio
2000 *The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship*, en Sanna y Whiting (eds.), 35-50.

Parker, Bradley J.
1997a *Garrisoning the Empire: Aspects of the Construction and Maintenance of Forts on the Assyrian Frontier*, en *Iraq* 59, 77-87.
1997b *The Northern Frontier of Assyria: An Archaeological Perspective*, en Parpola y Whiting (eds.), 217-44.
2001 *The Mechanics of Empire: The Northern Frontier of Assyria as a Case Study in Imperial Dynamics*, Helsinki, NATCP.
2002 *At the Edge of the Empire: Conceptualizing Assyria's Anatolian Frontier ca. 700 BC*, en *Journal of the Anthropological Archaeology* 21, 371-395.
2003 Archaeological Manifestations of Empire: Assyria's Imprint on Southeastern Anatolia, en AJA 107, 525-557.
2006 *Toward an Understanding of Borderland Processes, in American Antiquity* 71, 77-100.

Parpola, Simo
1983 *Assyrian Library Records*, en JNES 42,1-29.
1986 *The Royal Archives of Nineveh*, en Veenhof (ed.), 223-236.
1995a *The Construction of Dur-Šarrukin in the Assyrian Royal Correspondence*, en Caubet (ed.), 47-68.
1995b *The Assyrian Cabinet*, en M. Dietrich y O. Loretz (eds.), *Vom Alten Orient zum Alten Testament. Festschrift für W. von Soden* (AOAT 240), Kevelaer, Butzon & Bercker/Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 379-401.
1997 *The Man Without a Scribe and the Question of Literacy in the Assyrian Empire*, en Pongratz-Leisten *et al.* (eds.), 315-324.
2004 *Desperately Trying to Talk Sense: A Letter of Assurbanipal Concerning His Brother Šamaš-šumu-ukin*, en Frame (ed.), 227-234.
2012 *The Neo-Assyrian Royal Harem*, en Lanfranchi *et al.* (eds.), 613-626.

Parpola, Simo y Robert M. Whiting (eds.)
1997 *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project*, Helsinki, NATCP.
2002 *Sex and Gender in the Ancient Near East*, I-II (RAI 47), Helsinki, NATCP.

Parry, John H.
1965 *The Spanish Seaborne Empire, 1600-1800*, Londres, Hutchinson/Nueva York, Knopf.

Parsons, Timoty
1999 *The British Imperial Century, 1815-1914. A World History Perspective*, Lanham MD, Rowman & Littlefield.

Partner, Peter
1997 *God of Battles. Holy Wars of Christianity and Islam*, Princeton (PrUP).

Paul, Shalom M.
1969 *Sargon's Administrative Diction in II Kings 17-27*, en JBL 88, 73-74.
1986 *Mš' mlk šdym. Hosea 8:8-10 and Ancient Near Eastern Royal Epithets*, en *Scripta Hierosolymitana* 31, 193-204.

Paulus, Susanne
2014 *Babylonien in der 2. Hälfte des 2. Jt. v. Chr. - (k)ein Imperium?*, en Gehler y Rollin-ger (eds.), 65-100.

Pečirková, Jana
1977 *The Administrative Organization of the Neo-Assyrian Empire*, en ArOr 45, 211-228.
1982 *The Development of the Assyrian State*, en Klengel (ed.), 201-212.
1985 *Divination and Politics in the Late Assyrian Empire*, en ArOr 53, 155-168.
1987 *The Administrative Methods of Assyrian Imperialism*, en ArOr 55, 162-175.
1988 *The Character of Political Power in Assyria*, en P. Vavroušek y X. Souček (eds.), *Šulmu* [I], Praga, Univ. Karlova, 243-255.
1993 *Politics and Tradition in the Assyrian Empire*, en J. Zablocka y S. Zawadzki (eds.), *Everyday Life in the Ancient Near East* (Šulmu 4), Poznan, A. Mickiewicz University Press, 243-248.

Pedde, Friedhelm
2011 *Der Alte Palast in Assur. Ausgrabungen and Neubearbeitung*, en Renger (ed.), 33-62.

Pedde, Friedhelm y Steven Lundström
2008 *Der Alte Palast, Architektur and Baugeschichte* (WVDOG 120), Wiesbaden, Hinrichs.

Pedersén, Olof
1985-86 *Archives and Libraries in the City of Assur*, I-II (Studia Semitica Upsaliensia 6.8), Upsala, Almqvist & Wiksell.
1997 *The Use of Writing among the Assyrians*, en Waetzoldt y Hauptmann (eds.), 138-152.

Peirce, Leslie P.
1993 *Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford/Nueva York, OUP.

Peled, Ilan
2013 *Eunuchs in Hatti and Assyria. A Reassessment*, en Feliu *et al.* (eds.), 785-797.

Pfeiffer, Robert H.
1935 *State Letters of Assyria*, New Haven, American Oriental Society.

Piccaluga, Giulia
1974 *Terminus. I segni di confine nella religion romana*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.

Pines, Yuri
2008 *Imagining the Empire? Concepts of 'Primeval Unity' in Pre-Imperial Historiographic Tradition*, en Mutschler y Mittag (eds.), 67-90.

Pirenne, Jacques
1973 *Les empires égyptiens*, en Gilissen (ed.), 21-94.

Pittman, Holly
1997 *Unwinding the White Obelisk*, en Waetzoldt y Hauptmann (eds.), 347-354.

Plumb, John H.
1968 *The British Seaborne Empire*, Londres, Hutchinson/Nueva York, Knopf.

Polinger Foster, Karen
2004 *The Hanging Gardens of Nineveh*, en *Iraq* 66, 207-220.

Pollock, Sheldon
2005 *Axialism and Empire*, en Arnason *et al.* (eds.), 397-450.

Ponchia, Simonetta
2004 *Mountain Routes in Assyrian Royal Inscriptions (Part1)*, en*Kaskal*1,139-177.

Pongratz-Leisten, Beate
1994 *Ina Šulmi īrub: die kulttopographische und ideologische Programmatik der Akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr.* (BaF 16), Mainz, Philipp von Zabern.
1997a *Toponyme als Ausdruck assyrischen Herrschaftsanspruch*, en Id., H. Kühne y P. Xella (eds.), *Ana šadî Labnāni lū allik. Festschrift für E. Rollig* (AOAT 247), Kevelaer, Butzon & Bercker/Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 325-334.
1997b *The Interplay of Military Strategy and Cultic Practice in Assyrian Politics*, en Parpola y Whiting (eds.), 245-252.
1999 *Herrschaftswissen in Mesopotamien* (SAAS 10), Helsinki, NATCP.
2001 *The Other and the Enemy in the Mesopotamian Conception of the World*, en R. M. Whiting (ed.), *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Inter-Cultural Influences* (Melammu Symposia 2), Helsinki, NATCP, 195-231.
2011 *Divine Agency and Astralization of the Gods in Ancient Mesopotamia*, en Id. (ed.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake, Eisenbrauns, 137-187.
2013 *All the King's Men: Authority, Kingship, and the Role of the Elites in Assyria*, en Hill *et al.* (eds.), 285-309.
2014 *The King at the Crossroad between Divination and Cosmology*, en Lenzi y Stökl (eds.), 33-48.
2015 *Religion and Ideology in Assyria* (Studies in Ancient Near Eastern Records, 6), Berlín/Boston, de Gruyter.

Pongratz-Leisten, Beate, Karlheinz Deller y Erica Bleibtreu
1992 *Götterstreitwagen und Götterstandarten: Götter auf dem Feldzug und ihr Kult im Feldlager*, en BaM 23, 291-356.

Pongratz-Leisten, Beate, Hartmut Kühne y Paolo Xella (eds.)
1997 *Ana šadî Labnāni lū allik. Beiträge zu altorientalischen und mittelmeerischen Kulturen. Festschrift für W. Röllig* (AOAT 247), Münster, UV.

Porter, Barbara N.
1993a *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy* (American Philosophical Society, Memoirs, 208), Filadelfia, American Philosophical

Society.
1993b *God's Statues as a Tool of Assyrian Political Policy: Esarhaddon's Return of Marduk to Babylon*, en L. Martin (ed.), *Religious Transformations and Socio-Political Change* (Religion and Society, 33), Berlín/Nueva York, de Gruyter, 9-24.
1993c *Conquest or Kudurrus? Peaceful Strategies of Assyrian Government*, en Cohen *et al.* (eds.), 194-197; reed. Porter 2003a, 39-46.
2000a *'For the Astonishment of All Enemies': Assyrian Propaganda and Its Audience in the Reigns of Ashurnasirpal II and Esarhaddon*, en BCSMS 35, 1-18.
2000b *Assyrian Propaganda for the West: Assarhaddon's Stelae for Til Barsip and Sam'al*, en Bunnens (ed.), 111-131; reed. Porter 2003a, 143-176.
2001 *The Importance of Place: Esarhaddon's Stelae at Til Barsip and Sam'al*, en Abusch *et al.* (eds.), 373-390.
2003a *Trees, Kings and Politics. Studies in Assyrian Iconography* (OBO 197), Friburgo B., Universitätsverlag/Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
2003b *Intimidation and Friendly Persuasion: Re-Evaluating the Propaganda of Ashurnasirpal II*, en *Eris* 27,180*-191*.
2009 *Noseless in Nimrud: More Figurative Responses to Assyrian Domination*, en Luukko *et al.* (eds.), 201-220.

Porter, Bernard
1976 *The Lion's Share. A Short History of British Imperialism, 1850-1995*, Harlow, Longman.
2004 *The Absent-Minded Imperialists: Empire, Society and Culture in Britain*, Oxford, OUP.

Posener, George
1960 *De la divinité du Pharaon* (Cahiers de la Société Asiatique, 25), París, Imprimerie Nationale.

Postgate, J. Nicholas
1974 *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire* (Studia Pohl, Series Maior 3), Roma, Biblical Institute Press.
1977 *The First Empires*, Oxford, Elsevier-Phaidon.
1979 *The Economic Structure of the Assyrian Empire*, en Larsen (ed.), 193-221.
1989 *Ancient Assyria - A Multi-Racial State*, en *Aram* 1, 1-10.
1992 *The Land of Assur and the Yoke of Assur*, en *World Archaeology* 23, 247-263.
1994 *In Search of the First Empires*, en BASOR 293, 1-13.
1995 *Assyria: The Home Provinces*, en Liverani (ed.), 1-17.
2011 *Die Stadt Assur und das Land Assur*, en Renger (ed.), 87-94.

Prechel, Doris
1992 *Fremde in Mesopotamien* en V. Haas (ed.), *Außenseiter und Randgruppen: Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* (Xenia 32), Konstanz, Universitätsverlag, 173-185.

Prescott Webb, W.
1953 *The Great Frontier*, Austin NV, University of Nevada Press.

Preusser, Conrad
1955 *Die Paläste in Assur* (WVDOG 66), Berlín, Verlag Gebr. Mann.

Prosecký, Jiří (ed.)
1998 *Intellectual Life in the Ancient Near East* (RAI 43), Praga, Academy of Sciences.

Puett, Michael
2008 *Human and Divine Kingship in Early China: Comparative Reflections*, en Brisch (ed.), 207-220.

Pugliese Carratelli, Giovanni
1960 *Gli editti di Asoka*, Florencia, La Nuova Italia.

Raaflaub, Kurt A. (ed.)
2007 *War and Peace in the Ancient World*, Oxford, Brackwell.

Raaflaub, Kurt A. y Elisabeth Müller-Luckner (eds.)
1993 *Anfdfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen* (Schriften des Historischen Kolleg, Kolloquien, 24), Múnich, Oldenburg Wissenschaft Verlag.

Raaflaub, Kurt A. y Richard J.A. Talbert (eds.)
2010 *Geography and Ethnography. Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*, Oxford, Wiley/Blackwell.

Radner, Karen
2005 *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung* (Santag 8), Wiesbaden, Harrassowitz.
2011a *Royal Decision-Making: Kings, Magnates, and Scholars*, en Id. y Robson (eds.), 358-379.
2011b *Schreiberkonventionen im Assyrischen Reich. Sprachen und Schriftsysteme*, en Renger (ed.), 385-403.
2014a *The Neo-Assyrian Empire*, en Gehler y Rollinger (eds.), 101-120.
2014b *An Imperial Communication Network: The State Correspondence of the Neo-Assyrian Empire*, en Id. (ed.), 64-94.

Radner, Karen (ed.)
2014 *State Correspondence in the Ancient World. From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*, Oxford, OUP.

Radner, Karen y Eleanor Robson (eds.)
2011 *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford, OUP.

Rashad, Mahmoud
1996 *Die Bedeutung der Jagd für die Herrschaftsdarstellungen bei den Achämeniden, Parthern und Sasaniden*, en U. Magen y M. Rashad (eds.), *Vom Halys zum Euphrat. Festschrift für Thomas Beran* (Altertumskunde des Vorderen Orients 7), Münster, UV, 241-255.

Ravegnani, Giorgio
2004 *I Bizantini e la guerra*, Sesto S. Giovanni, Jouvence; cito la ed. ²2015.

Rawlinson, George
1862-1867 *The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, I-III, Londres, John Murray.
1876 *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, Londres, John Murray.

Rawski, Evelyn S.
2012 *Sons of Heaven: The Qing Appropriation of the Chinese Model of Universal Empire*, en Bang y Kolodziejczyk (eds.), 233-249.

Reade, Julian
1972 *The Neo-Assyrian Court and Army: Evidence from the Sculptures*, en *Iraq* 34, 87-112.
1975 *Assurnasirpal I and the White Obelisk*, en *Iraq* 37, 129-150.
1977 *Shikaft-i Gulgul: Its Date and Symbolism*, en *Iranica Antiqua* 12, 33-44.
1979a *Ideology and Propaganda in Assyrian Art*, en Larsen (ed.), 329-343.
1979b *Assyrian Architectural Decoration: Techniques and Subject-Matter*, en BaM 10, 17-49.
1979c *Narrative Composition in Assyrian Sculpture*, en BaM 10, 52-110.
1980a *Space, Scale, and Significance in Assyrian Art*, en BaM 11, 71-74.
1980b *The Architectural Context of the Assyrian Sculpture*, en BaM 11, 75-87.
2004a *The Assyrians as Collectors: from Accumulation to Synthesis*, en Frame (ed.), 255-268.
2004b *The Historical Status of the Assur Stelas*, en Dercksen (ed.), 455-471.
2011 *The Evolution of Assyrian Imperial Architecture: Political Implications and Uncertainties*, en *Mesopotamia* 46, 108-125.
2012 *Visual Evidence for the Status and Activities of Assyrian Scribes*, en Lanfranchi *et al.* (eds.), 699-718.

Redford, Donald B.
1973 *'Extending the Boundaries': Egyptian Imperialism*, en Grayson y Redford (eds.), 15-30.

Reed, Stephanie
2007 *Blurring the Edges: A Reconsideration of the Treatment of Enemies in Ashurbani-pal's Reliefs*, en Cheng y Feldman (eds.), 101-130.

Reiner, Erica
1956 *Lipšur-Litanies*, en JNES 15, 132-135.
1995 *Astral Magic in Babylonia* (Transactions of the American Philosophical Society, 85/4), Filadelfia, The American Philosophical Society.

Renfrew, Colin
1986 *Introduction*, en Id. y J. Cherry (eds.), *Peer Polity Interaction and Social- Political Change*, Cambridge UK, CaUP, 1-18.

Renger, Johannes
1980-1983 *Königsinschriften. B. Akkadisch*, en RIA 6, 65-77.
1986 *Neuassyrische Königsinschriften als Genre der Keilschriftliteratur. Zum Stil and zur Kompositionstechnik der Inschriften Sargons II. von Assyrien*, en Hecker y Sommerfeld (eds.), 109-128.
1997 *Aspekte von Kontinuität and Diskontinuität in den assyrischen Königsinschriften*, en Waetzoldt y Hauptmann (eds.), 169-176.

Renger, Johannes (ed.)
2011 *Assur. Gott, Stadt and Land* (CDOG, 5), Wiesbaden, Harrassowitz.

Rhodes, Robert I. (ed.)
1970 *Imperialism and Underdevelopment: A Reader*, Nueva York/Londres, Monthly Review Press.

Richards, John H.

1993 *The Mughal Empire*, Cambridge UK, CaUP.

Richardson, John
2008 *The Language of Empire. Rome and the Idea of Empire from the Third Century BC to the Second Century AD*, Cambridge UK, CaUP.

Richardson, Seth
2010 *Rebellions and Peripheries in the Cuneiform World* (AOS 91), New Haven, American Oriental Society.

Ringrose, Kathryn M.
2003 *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, Chicago/Londres, ChUP.

Rivaroli, Marta y Lorenzo Verderame
2005 *To Be a Non-Assyrian*, en Van Soldt (ed.), 290-305.

Roaf, Michael
2013 *Mesopotamian Kings and the Built Environment*, en Hill *et al.* (eds.), 331-339.

Roberts, Jimmy J.M.
1967 *Myth versus History: Relaying the Comparative Foundations*, en *Catholic Biblical Quarterly*, 38, 1-13.

Robertson, John F.
2006 *Nomads, Barbarians, and Social Collapse in the Historiography of Ancient Western Asia*, en A. K. Guinan *et al.* (eds.), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty* (CM 31), Leiden/Boston, Brill, 325-336.

Robinson, Chase F.
2011a *The Rise of Islam, 600-705*, en Id. (ed.), 173-225.
2011b *The First Islamic Empire*, en Arnason y Raaflaub (eds.), 229-248.

Robinson, Chase F. (ed.)
2011 *The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries* (The New Cambridge History of Islam, 1), Cambridge UK, CaUP.

Robinson, Ronald y John Gallagher
1953 *The Imperialism of Free Trade*, en *Economic History Review* 6/1, 1-15.

Rochberg, Francesca
2001 *Causalità e intervento magico*. 2: *I presagi spontanei*, en Liverani (ed.), 254-266.
2004 *The Heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*, Cambridge UK, CaUP.
2011 *Observing and Describing the World through Divination and Astronomy*, en Radner y Robson (eds.), 618-636.

Rogers, J. Daniel
2012 *Inner Asian States and Empires: Theories and Synthesis*, en *Journal of Archaeological Research* 20, 205-256.

Röllig, Wolfgang
1981 *Zum 'Sakralen Königtum' im Alten Orient*, en B. Gladigow y A. Böhlig (eds.), *Staat und Religion*, Düsseldorf, Patmos, 114-125.
1983 *Ein Itinerar aus Dur-Katlimmu*, en DaM 1, 279-284.

1986 *Assur. Geißel der Völker: zur Typologie aggressiver Gesellschaften*, en *Saeculum* 37, 116-127.
1993 *Aktion oder Reaktion? Politisches Handeln assyrischer Könige*, en Raaflaub y Müller-Luckner (eds.), 105-113.
1996 *Deportation und Integration. Das Schicksal von Fremden im assyrischen und babylonischen Staat*, en M. Schuster (ed.), *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart* (Colloqium Rauricum, 4), Stuttgart/Leipzig, Teubner, 100-114.
2000 *Aramäer und Assyrer: die Schriftzeugnisse bis zum Ende des Assyrerreiches*, en Bunnens (ed.), 177-186.
2009 *Die Inschriften des Ninurta-Bēlu-uṣur, Statthalters von Kār-Salmānuašarēd, Teil I*, en Luukko *et al.* (eds.), 265-278.

Rollinger, Robert
2010 *Das medische Königtum und die medische Suprematie im sechsten Jahrhundert v. Chr.*, en Lanfranchi y Rollinger (eds.), 63-86.
2011 *Assur, Assyrien and die Klassische Überlieferung. Nachwirken, Deutungsmuster and historische Reflektion*, en Renger (ed.), 311-345.
2012 *From Sargon of Agade and the Assyrian Kings to Khusrau I and Beyond*, en Lanfranchi *et al.* (eds.), 725-744.
2014 *Das teispisch-achaimenidische Großreich. Ein 'Imperium' avant la lettre?*, en Gehler y Rollinger (eds.), 149-192.

Rollinger, Robert (ed.)
2005 *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter* (AOAT 325), Münster, UV.

Root, Margaret Cole
1979 *The King and Kingship in Early Achaemenid Art. Essays on the Creation of an Iconography of Empire* (Acta Iranica, 19), Leiden, Brill.
2000 *Imperial Ideology in Achaemenid Persian Art: Transforming the Mesopotamian Legacy*, en BCSMS 35, 19-27.

Rosa, Daniele F.
2010 *Middle Assyrian* ginā'u *Offering List: Geographical Implications*, en M. G. Biga y M. Liverani (eds.), *Ana turi gimilli: Studi dedicati al Padre W.R. Mayer da amici e allievi* (Vicino Oriente, Quaderni, 5), Roma, Università di Roma «La Sapienza», 327-342.

Rosenthal, Franz
1958 *Ibn Khaldun, The Muqaddima. An Introduction to History*, I-III, Nueva York, Pantheon Books.
1968 *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge UK, CaUP.

Rowlands, Michael, Mogens Larsen y Kristian Kristiansen (eds.)
1987 *Centre and Periphery in the Ancient World* (New Directions in Archaeology), Cambridge UK, CaUP.

Rubin, Zeev
1998 *The Roman Empire in the* Res Gestae Divi Saporis*. The Mediterranean World in Sāsānian Propaganda*, en E. Dgbrova (ed.), *Ancient Iran and the Mediterranean World* (Electrum 2), Cracovia, Jagellonian University Press, 177-185.

Rubio, Gonzalo
2006 *Šulgi and the Death of Sumerian*, en P. Michaloski y N. Veldhuis (eds.), *Approaches to Sumerian Literature. Studies in Honour of Skip* (H. L. J. Vanstiphout), Leiden/Boston, Brill, 167-179.

Runciman, Steven
1951 *A History of the Crusades*, I-II, Cambridge UK, CaUP).

Russell, John M.
1991 *Sennacherib's Palace without Rival at Nineveh*, Chicago/Londres, ChUP.
1999 *The Writing on the Wall. Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions* (MC 9), Winona Lake, Eisenbrauns.

Ryholt, Kim
2004 *The Assyrian Invasion of Egypt in Egyptian Literary Tradition*, en Decksen (ed.), 483-510.

Saggs, Henry W. F.
1963 *Assyrian Warfare in the Sargonic Period*, en *Iraq* 25 (RM 2), 145-154.
1975 *Historical Texts and Fragments of Sargon 77 of Assyria*. 1: *The 'Assur Charter'*, en *Iraq* 37, 11-20.
1982 *Assyrian Prisoners of War and the Right to Live*, en Hirsch y Hunger (eds.), 85-93.

Said, Edward W.
1993 *Culture and Imperialism*, Nueva York, Knopf.

Sallaberger, Walther
1999 *Mesopotamien, Akkade-Zeit and Ur III-Zeit*. 2: *Ur III-Zeit* (OBO 160/3, Annäherungen 3), Friburgo B., Universitätsverlag y Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.

Salomon, Richard
2007 *Ancient India: Peace Within and War Without*, en Raaflaub (ed.), 53-65.

Salvini, Miroslavo
2001 *Pas de qanâts en Urartu!*, en P. Briant (ed.), *Irrigation et drainage dans l'Antiquité, qanāts et canalisations souterraines en Iran, en Égypte et en Grèce* (Persika, 2), París, Thorm Editions, 147-155.
2008 *Corpus dei testi urartei*, I-III (CNR, Istituto di Studi sulle Civiltà dell'Egeo y del Vicino Oriente), Roma.
2014 *Urartu. Ein Imperium*, en Gehler y Rollinger (eds.), 299-327.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen
1990 *The Quest for an Elusive Empire*, en Id. y Kuhrt (eds.), 263-274.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen y Amélie Kuhrt (eds.)
1990 *Centre and Periphery* (Achaemenid History, 4), Leiden, NINO.
1991 *Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire* (Achaemenid History, 6), Leiden, NINO.

Sancisi-Weerdenburg, Helen, Amélie Kuhrt y Margaret Cool Root (eds.)
1994 *Continuity and Change* (Achaemenid History, 8), Leiden, NINO.

Sanna, Aro y Robert M. Whiting (eds.)
2000 *The Heirs of Assyria* (Melammu Symposia, 1), Helsinki, NATCP.

Santangelo, Paolo
2014 *L'impero del Mandato Celeste. La Cina nei secoli XIV-XIX*, Roma-Bari, Laterza.

Saporetti, Claudio
1970 *Una deportazione al tempo di Salmanassar I*, en RANL 25, 437-453.

Sazonov, Vladimir
2011 *Die mittelassyrischen, universalistischen Königstitel and Epitheta Tukultī-Ninurtās I. (1241-1206)*, en Th. Kämmerer (ed.), *Identities and Societies in the Ancient East-Mediterranean Regions* (AOAT 390/1), Münster, UV, 235-276.

Scammell, Geoffrey V.
1981 *The World Encompassed. The First European Maritime Empires c. 800-1650*, Londres, Methuen.
1989 *The First Imperial Age. European Overseas Expansion ca. 1400-1715*, Londres/Nueva York, Routledge.

Schachner, Andreas
2007 *Bilder eines Weltreichs: kunst- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu den Verzierungen eines Tores aus Balawat (Imgur-Enlil) aus der Zeit von Salmanassar III, König von Assyrien*, Turnhout, Brepols.
2009 *Assyriens Könige an einer der Quellen des Tigris* (Istanbuler Forschungen, 51), Tubinga, Ernst Wasmuth Verlag.

Schaudig, Hanspeter
2001 *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen* (AOAT 256), Münster, LTV.

Scheidel, Walter
2009a *From 'Great Convergence' to the 'First Great Divergence'. Roman and Qin-Han State Formation and Its Aftermath*, en Id. (ed.), 11-23.
2009b *Sex and Empire: A Darwinian Perspective*, en Morris y Scheidel (eds.), 255-324.
2015 *State Power in Ancient China and Rome*, Oxford, OUP.

Scheidel, Walter (ed.)
2009 *Rome and China. Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Oxford, OUP.
2015 *State Power in Ancient China and Rome*, Oxford, OUP.

Schimmel, Annemarie
1976 *The Celestial Garden in Islam*, en Elisabeth MacDougall y Richard Ettinghausen (eds.), *The Islamic Garden*, Washington D.C., Dunbarton Oaks, 69-85.

Schmidt-Glintzer, Helwig
2008 *Diagram* (tu) *and Text* (wen): *Mapping the Chinese World*, en Mutschler y Mittag (eds.), 169-193.

Schmitt, Rüdiger
1977 *Königtum im Alten Iran*, en *Saeculum* 28, 384-395.

Schneider, Rolf Michael
2008 *Image and Empire. The Shaping of Augustan Rome*, en Mutschler y Mittag (eds.), 269-298.

Schröder, Hans-Christoph

1970 *Hobsons Imperialismustheorie*, en Wehler (ed.), 104-122.

Schroeder, Paul W.
2003 *Is the U.S. an Empire?*, en *History News Network*, February 2003.

Schumpeter, Joseph Alois
1919 *Zur Soziologie der Imperialismen*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 44, 1-29, 275-310; reed. Tubinga, Mohr-Siebeck, ²1953.

Schuol, Monika
2014 *Das Reich der Hethiter - ein Imperium?*, en Gehler y Rollinger (eds.),193-218.

Scurlock, Jo A.
1997 *Neo-Assyrian Battle Tactics*, en G. Young *et al.* (eds.), *Crossing Boundaries and Linking Horizons*, Bethesda, CDL Press, 491-517.

Seeley, John R.
1883 *The Expansion of England*, Londres, MacMillan.

Seidl, Ursula
1994 *Achaimenidische Entlehnungen aus der urartäischen Kultur*, en Sancisi- Weerdenburg *et al.* (eds.), 107-129.

Selz, Gebhard
1998 *Über mesopotamische Herrschaftskonzepte*, en U. Haarmann y P. Bachmann, *Festschrift für W. H. Th. Römer* (AOAT 253), Münster, UV, 281-344.
2008 *The Divine Prototypes*, en Brisch (ed.), 13-31.

Semmel, Bernard
1970 *The Rise of Free Trade Imperialism*, Cambridge UK, CaUP.

Sérandour, Arnaud (ed.)
1997 *Des Sumériens aux Romains d'Orient. La perception géographique du monde. Espace et territoires au Proche-Orient ancien* (Antiquités Sémitiques, 2), París, Maisonneuve.

Seux, Marie-Jean
1965a *Les titres royaux 'šar kiššati' et 'šar kibrāt arba'i'*, en RA 59,1-18.
1965b *Remarques sur le titre royal assyrien iššakki Aššur*, en RA 59, 101-109.
1967 *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, París, Letouzey et Ané.
1980-1983 *Königtum*, en RIA 6,140-173.

Shafer, Ann
1998 *The Carving of an Empire: Neo-Assyrian Monuments on the Periphery*, Ph.D. Dissertation, Harvard University.
2007 *Assyrian Royal Monuments on the Periphery: Ritual and the Making of Imperial Space*, en Cheng y Feldman (eds.), 133-159.
2015 *The Present of Our Past: The Assyrian Rock Reliefs at Nahr El-Kalb and the Lessons of Tradition*, en Archi (ed.), 491-499.

Shepperson, Mary
2009 *Planning for the Sun: Urban Forms as a Mesopotamian Response to the Sun*, en *World Archaeology* 41/3, 363-378.

Shipley, Frederick W.

1979 *Velleius Paterculus, Res Gestae Divi Augusti* (Loeb Classical Library, 152), Cambridge MA, HUP.

Siddall, Luis R.
2013 *The Reign of Adadnīrārī III. An Historical and Ideological Analysis of an Assyrian King and His Times* (CM 45), Leiden/Boston, Brill.

Skinner, G. William (ed.)
1977 *The City in Late Imperial China*, Taipéi, SMC Publishing.

Slanski, Kathryn E.
2000 *Classification, Historiography and Monumental Authority: The Babylonian Entitlement narûs* (kudurrus), en JCS 52, 95-114.
2003 *The Babylonian Entitlement Narüs (Kudurrus). A Study in Their Form and Function*, Boston, American School of Oriental Research.

Smil, Vaclav
2009 *Why America Is not a New Rome*, Cambridge MA/Londres, The MIT Press.

Spickermann, Hermann
1982 *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.

Stark, Barbara L. y John K. Chance
2012 *The Strategies of Provincials in Empires*, en M. E. Smith (ed.), *The Comparative Archaeology of Complex Societies*, Cambridge UK, CaUP, 192-210.

Starr, Ivan
1983 *The Rituals of the Diviner*, Malibú CA, Undena.
2001a *Causalità e intervento magico*. 3: *I presagi provocati*, en Liverani (ed.), 266-273.
2001b *Causalità e intervento magico*. 4: *Interventi magici*, en Liverani (ed.), 274-279.

Steiner, Gerd
1982 *Der Gegensatz 'Eigenes Land': 'Ausland, Fremdland, Feindland' in den Vorstellungen des Alten Orients*, en Nissen y Renger (eds.), 633-664.

Stern, P. D.
1991 *The Biblical Herem* (Brown Judaic Studies), Atlanta GA, Scholars Press.

Stevenson, David W.
1992 *A Proposal for the Irrigation of the Hanging Gardens of Babylon*, en *Iraq* 54, 35-56.

Stronach, David
1990 *The Garden as a Political Statement: Some Case-Studies from the Near East in the First Millennium BC*, en *Bulletin of the Asia Institute*, NS 4, 171-180.
1997 *Notes on the Fall of Nineveh*, en Parpola y Whiting (eds.), 307-324.

Sundermann, Werner
1988 *Kē čihhr az yazdān. Zur Titulatur der Sasanidenkönige*, en ArOr 56, 338-340.

Svärd, Saana
2015 *Women in Power in Neo-Assyrian Palaces* (SAAS 28), Helsinki, NATCP.

Swain, Joseph W.
1940 *The Theory of Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire*, en *Classical Philology* 25, 1-21.

Szlechter, Emile
1973 *Les empires mésopotamiens*, en Gilissen (ed.), 95-133.

Tadmor, Hayim
1982 *The Aramaization of Assyria. Aspects of Western Impact*, en Nissen y Renger (eds.), 449-470.
1983 *Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature*, en Id. y Weinfeld (eds.), 36-57.
1986 *Monarchy and the Elite in Assyria and Babylonia: The Question of Royal Accountability*, en Eisenstadt (ed.), 203-224.
1997 *Propaganda, Literature, Historiography: Cracking the Code of the Assyrian Royal Inscriptions*, en Parpola y Whiting (eds.), 325-338.
1999 *World Dominion. The Expanding Horizon of the Assyrian Empire*, en Milano *et al.* (eds.), 55-62.
2002 *The Role of the Chief Eunuch and the Palace Eunuchs in the Assyrian Empire*, en Parpola y Whiting (eds.), 603-611.
2004 *An Assyrian Victory Chant and Related Matters*, en Frame (ed.), 269-276.

Tadmor, Hayim y Moshe Weinfeld (eds.)
1983 *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalén, Magnes Press/Leiden, Brill.

Talbert, Richard J.A.
2010 *The Roman Worldview: Beyond Recovery?*, en Raaflaub y Talbert (eds.), 250-272.

Talmon, Shemaryahu
1987 *Har and Midbar. An Antithetical Pair of Biblical Motifs*, en M. Mindlin, M. J. Geller y J. E. Wansbrough (eds.), *Figurative Language in the Ancient Near East*, Londres, School of Oriental and African Studies, 117-142.

Talon, Philippe
1993 *Le rituel comme moyen de légitimation politique au 1er millénaire en Mésopotamie*, en Jan Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (OLA 55), Lovaina, Peters, 421-433.

Todorov, Tzvetan y Georges Baudot
1988 *Racconti aztechi della Conquista*, Turín, Einaudi.

Trexler, Richard C.
1995 *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*, Cambridge UK, Polity Press.

Tucker, Irwin S.J.
1920 *A History of Imperialism*, Nueva York, Rand School of Social Science.

Tulard, Jean (ed.)
1997 *Les empires occidentaux de Rome à Berlin*, París, PUF.

Tuplin, Christopher
1996 *The Parks and Gardens of the Achaemenid Empire*, en Id., *Achaemenid Studies*, Stuttgart, Steiner, 80-131.

Turner, Frederick J.

1893 *The Significance of the Frontier in American History*, en *Annual Report of the American Historical Association*, 199-207.

Twitchett, Denis y John K. Fairbank (eds.)
2008 *The Cambridge History of China*, I: *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. - A.D. 220*, Cambridge UK, CaUP.

Tyerman, Christopher
1998 *The Invention of the Crusades*, Basingstoke UK, McMillan.

Tymowski, Michal
2011 *Early Imperial Formations in Africa and the Segmentation of Power*, en Bang y Bayly (eds.), 108-119.

Uehlinger, Christoph
1990 *Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11, 1-9)* (OBO 101), Friburgo B., Academic Press/Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.

Ulanowski, Krzysztof
2015 *The Ritual of Power: The Akkadian Tradition in Neo-Assyrian Policy*, en Archi (ed.), 237-250.

Ullmann, Walter
1961 *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, Methuen.

Unger, Eckhard
1935 *Ancient Babylonian Maps and Plans*, en *Antiquity* 9, 311-322.

Ur, Jason
2005 *Sennacherib's Northern Assyrian Canals: New Insights from Satellite Imagery and Aerial Photography*, en *Iraq* 67, 317-345.

Ussishkin, David
1982 *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Tel Aviv, Tel Aviv University.

Vacín, Luděk
2015 *Tradition and Innovation in Sulgi's Concept of Divine Kingship*, en Archi (ed.), 179-192.

Van Buren, E. D.
1941 *The* ṣalmê *in Mesopotamian Art and Religion*, en Or 10, 65-92.

Van Buylaere, Greta
2009 *I Feared the Snow and Turned Back*, en Luukko *et al.* (eds.), 295-306.

Van de Mieroop, Marc
1999 *Literature and Political Discourse in Ancient Mesopotamia*, en B. Böck, E. Cancik-Kirschbaum y Th. Richter (eds.), *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für J. Renger* (AOAT 267), Münster, UV, 327-339.
2003 *Revenge, Assyrian Style*, en *Past and Present* 179, 3-23.
2010 *A Study in Contrast: Sargon of Assyria and Rusa of Urartu*, en S. C. Melville y A. L. Slotsky (eds.), *Opening the Tablet Box. Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster*, Leiden/Boston, Brill, 417-434.

Van der Spek, Robartus J.
1993 *Assyriology and History. A Comparative Study of War and Empire in Assyria, Athens, and Rome*, en Cohen *et al.* (eds.), 262-270.

Van der Toorn, Karen
1989 *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Assen, van Gorcum.

Van Driel, G.
1969 *The Cult of Aššur* (Studia Semitica Neerlandica, 13), Assen, van Gorcum.

Van Regenmorter, Jean-Louis
1997 *L'empire russe*, en Tulard (ed.), 139-222.

Van Soldt, Wilfred H. (ed.)
2005 *Ethnicity in Ancient Mesopotamia* (RAI 48; PIHANS 102), Leiden, NINO.

Vanderhooft, David S. y Abraham Winitzer (eds.)
2013 *Literature as Politics, Politics as Literature. Studies in Honor of Peter Machinist*, Winona Lake, Eisenbrauns.

Vanstiphout, Herman
2003 *Epics of Sumerian Kings. The Matter of Aratta* (WAW 20), Atlanta GA, SBL.

Veenhof, Klaas R.
1972 *Aspects of Old Assyrian Trade and Its Terminology* (Studia et Documenta 10), Leiden, Brill.

Veenhof, Klaas R. (ed.)
1986 *Cuneiform Archives and Libraries* (RAI 30; PIHANS 57), Leiden, NINO.

Vera Chamaza, Galo W.
2002 *Die Omnipotenz Aššurs. Entwicklung in der Aššur-Theologie unter den sargoniden Sargon II., Sanherib und Asarhaddon* (AOAT 295), Münster, UV.

Villard, Pierre
1997a *La représentation des paysages de montagne à l' époque néo-assyrienne*, en Sérandour (ed.), 41-58.
1997b *L'éducation d'Assurbanipal*, en *Ktema* 22, 135-149.
2000 *Limites du monde connu à l' époque néo-assyrienne*, en Milano *et al.* (eds.), II, 73-81.
2008 *Les cérémonies triomphales en Assyrie*, en Abrahami y Battini (eds.), 257-270.

Virgilio, Biagio
1999 *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pisa/Roma, Istituti Editoriali y Poligrafici Internazionali.

Vivante, Anna (ed.)
1995 *Assiri. L'arte, la guerra, il potere*, Milán, Guerini.

Von Schuler, Einar
1965 *Die Kaškäer. Ein Beitrag zur Ethnographie des Alten Kleinasien* (Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, 3), Berlín, de Gruyter.

Von Soden, Wolfram
1954 *Herrscher im Alten Orient*, Berlín, Springer.
1963 *Die Assyrer und der Krieg*, en *Iraq* 25 (RAI 12), 131-144.

Waetzoldt, Hartmut y Harald Hauptmann (eds.)
1997 *Assyrien im Wandel der Zeiten* (RAI 44; Heidelberger Studien zum Alten Orient, 6), Heidelberg, Heidelberger Orientverlag.

Wäfler, Markus
1975 *Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen*, I-II (AOAT 26), Kevelaer, Butzon & Bercker/Neukirchen-Vluyn/Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.

Wagner, Peter
2011 *Roman-European Continuities: Conceptual and Historical Questions*, en Arnason y Raaflaub (eds.), 387-406.

Watanabe, Kazuko
1998 *Symbolism of the Royal Hunt in Assyria*, en Prosecký (ed.), 439-450.

Watanabe, Kazuko (ed.)
1999 *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg, Winter.

Weaver, Ann M.
2004 *The 'Sin of Sargon' and Esarhaddon Reconception of Sennacherib: A Study in Divine Will, Human Politics and Royal Ideology*, en *Iraq* 46 (RAI 49), 61-66.

Weeks, Noel K.
1983 *Causality in the Assyrian Royal Inscriptions*, en OLP 14, 115-127.

Wehler, Hans-Ulrich
1969 *Bismarck und der Imperialismus*, Colonia/Berlín, Kiepenheuer & Witsch.

Wehler, Hans-Ulrich (ed.)
1970 *Imperialismus*, Colonia/Berlín, Kiepenheuer & Witsch.

Weidner, Ernst F.
1953 *Die Bibliothek Tiglatpilesers I*, en Alb 16,197-215.
1966 *Assyrische Itinerare*, en Aft 21, 42-46.

Weinfeld, Moshe
1983 *Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, en Tadmor y Weinfeld (eds.), 121-147.
1986 *The Protest against Imperialism in Ancient Israelite Prophecy*, en Eisenstadt (ed.), 169-182.

Weippert, Manfred
1972 *'Heiliger Krieg' in Israel und Assyrien*, en ZAW 84, 460-493.
1981 *Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals*, en Fales (ed.), 71-115.

Weissbach, Franz H.
1922 *Die Denkmäler und Inschriften an der Mündung des Nahr-el-Kelb* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Deutsch-Türkischen Denkmalschutz-Kommandos, 6), Berlín/Leipzig, de Gruyter.

Weissert, Elnathan
1997 *Royal Hunt and Royal Triumph in a Prism Fragment of Assurbanipal (82-5-22,2)*, en Parpola y Whiting (eds.), 339-358.
2011 *Jesajas Beschreibung der Hybris des assyrischen Königs und seine Auseinandersetzung mit ihr*, en Renger (ed.), 287-309.

Welles, Charles Bradford
1983 *Diodorus of Sicily, VIII* (Loeb Classical Library, 422), Cambridge MA, HUP.

Wendell, Charles C.
1971 *Baghdad: Imago Mundi and Other Foundation-Lore*, en *International Journal of Middle East Studies* 2, 99-128.

Werner, Karl F.
1980 *L'Empire carolingien et le Saint Empire*, en Duverger (ed.), 151-202.

Westenholz, Aage
1999 *Mesopotamien, Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*, 1: *The Old Akkadian Period* (OBO 160/3, Annäherungen 3), Friburgo B. Universitätsverlag/Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.

Wheatcroft, Andrew
2004 *Infidels. A History of the Conflict between Christendom and Islam*, Harmondsworth, Penguin Books.

Whittaker, Charles R.
1978 *Carthaginian Imperialism in the Fifth and Fourth Centuries*, en Garnsey y Whittaker (eds.), 59-90.
1989 *Les frontières de l'empire romain* (Centre de Recherche d'Histoire Ancienne, 85), París, Belles Lettres.

Wickham, Chris
2009 *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*, Londres, Allen Lane.

Wiesehöfer, Josef
1996 *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, Londres/Nueva York, Tauris Publishers.
2003 *The Medes and the Idea of the Succession of Empires in Antiquity*, en Lanfranchi *et al.* (eds.), 391-396.
2005 *Daniel, Herodot and 'Dareios der Meder': auch ein Beitrag zur Idee der Abfolge von Weltreichen*, en Rollinger (ed.), 647-653.
2007 *From Achaemenid Imperial Order to Sasanian Diplomacy: War, Peace, and Reconciliation in Pre-Islamic Iran*, en Raaflaub (ed.), 121-140.
2009 *The Achaemenid Empire*, en Morris y Scheidel (eds.), 66-98.
2010 *King and Kingship in the Sasanian Empire*, en Lanfranchi y Rollinger (eds.), 135-152.
2011 *The Late Sasanian Near East*, en Robinson (ed.), 98-152.

Wiggerman, Frans A. M.
2011 *Agriculture, as Civilization: Sages, Farmers, and Barbarians*, en Radner y Robson (eds.), 663-689.

Wilhelm, Gernot (ed.)
1997 *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch* (CDOG 1), Saarbrücken, Saarbrücker Druckerei and Verlag.

Wilkinson, Alix
1998 *The Garden in Ancient Egypt*, Londres, The Rubicon Press.

Winter, Irene J.
1981 *Royal Rhetoric and the Development of Historical Narrative in Neo-Assyrian Reliefs*, en *Studies in Visual Communication*, Filadelfia (The Anneberg School of

Communications), 7-38.
1982 *Art as Evidence for Interaction: Relations between the Assyrian Empire and North Syria*, en Nissen y Renger (eds.), 355-382 (= *Ibid.*, 2010, I, 525-561).
1983 *The Program of the Throneroom of Assurnasirpal II*, en J. Cheng y M. H. Feldman (eds.), *Essays on Near Eastern Art and Archaeology in Honor of Ch. K. Wilkinson*, Nueva York, The Metropolitan Museum of Art, 15-32.
1992 *Idols of the King: Royal Images as recipients of Ritual Action in Ancient Mesopotamia*, en Id. (ed.), *Art in Ritual Contexts* (Journal of Ritual Studies, 6), 13-42.
1993 *'Seat of Kingship? A Wonder to Behold': The Palace as Construct in the Ancient Near East*, en *Ars Orientalis* 23, 27-55 (= *Ibid.* 2010, II, 333-375).
1997 *Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimension of Assyrian Ideology*, en Parpola y Whiting (eds.), 359-381.
2008 *Sennacherib's Expert Knowledge: Skill and Mastery as Component of Royal Display*, en R. D. Biggs, J. Myers y M. Roth (eds.), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale* (SAOC 62), Chicago, ChUP, 333-338.
2010 *On Art in the Ancient Near East*, I-II, Leiden, Brill.

Wiseman, Donald J.
1983 *Mesopotamian Gardens*, en AnSt 33,135-144.
1984 *Palace and Temple Gardens in the Ancient Near East*, en T. Mikasa (ed.), *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East*, Wiesbaden, Harrassowitz, 37-43.

Witschel, Christian
2008 *The* Res Gestae Divi Augusti *and the Roman Empire*, en Mutschier y Mittag (eds.), 241-266.

Wittfogel, Karl A.
1957 *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven, YUP.

Witthuhn, Orell
2014 *Ägypten im Neuen Reich - ein Imperium?*, en Gehler y Rollinger (eds.), 241-272.

Wolf, Eric R.
1982 *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press.

Wolski, Józef
1993 *L'empire des Arsacides* (Acta Iranica 32), Lovaina, Peeters.

Woolf, Greg
1998 *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge UK, CaUP.
2012 *Rome. An Empire's Story*, Cambridge UK, CaUP.

Wright, Arthur F.
1977 *The Cosmology of the Chinese City*, en Skinner (ed.), 33-73.

Wright, George E.
1952 *God Who Acts. Biblical Theology as Recital*, Londres, SCM Press.

Yamada, Shigeo

2000 *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859-824 B.C.) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden/Boston, Brill.

Yoffee, Norman
2011 *Zusammenbruch in Assyrien - Zusammenbruch in der Welt*, en Renger (ed.), 95-100.

Yoffee, Norman (ed.)
2015 *Early Cities in Comparative Perspective*, en *The Cambridge World History* III, Cambridge, Cambridge University Press, 469-490.

Yü Ying-shih
2008 *Han Foreign Relations*, en Twitchett y Fairbank (eds.), 377-462.

Zaccagnini, Carlo
1982 *The Enemy in Assyrian Royal Inscriptions. The Ethnographic Description*, en Nissen y Renger (eds.), 409-424.
2012 *Maps of the World*, en Lanfranchi *et al.* (eds.), 865-874.

Zadok, Ran
1977 *On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achemenian Periods: An Onomastic Study*, Jerusalén.
1995 *The Ethno-Linguistic Character of the Jezireh and Adjacent Regions in the 9th- 7th Centuries (Assyria Proper vs. Periphery)*, en Liverani (ed.), 217-281.
1997 *The Ethnolinguistic Composition of Assyria Proper in the 9th-7th Centuries BC*, en Waetzoldt y Hauptmann (eds.), 209-216.

Zamazalová, Silvie
2011 *The Education of Neo-Assyrian Princes*, en Radner y Robson (eds.), 313-330.

Zanker, Paul
1987 *Augustus und die Macht der Bilder*, Múnich, Beck; trad. it. *Augusto e il potere delle immagini*, Torino, Einaudi, 1989; cito reed. Turín, Bollati Boringhieri, 2006.

Zawadzki, Stefan
1995 *Hostages in Assyrian Royal Inscriptions*, en K. van Lerberghe y A. Schoors (eds.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipinski* (OLA 65), Lovaina, Peeters, 449-458.

Zuidema, R. Tom
1973 *The Origin of the Inca Empire*, en Gilissen (ed.), 733-757.

ÍNDICE DE NOMBRES

Personas

Abasida (dinastía islámica)
Abd el-Krim (jefe local en Marruecos)
Abd el-Qádir (jefe local en Argelia)
Abdi-Milkuti
Abi-Baal (rey local de Palestina)
Abi-sare
Abiyate
Adad-idri
Adad-nirari I (rey de Asiria)
Adad-nirari II (rey de Asiria)
Adad-nirari III (rey de Asiria)
Adad-shum-usur
Adad-yisi
Adiya (reina árabe)
Adriano (emperador romano)
Agripa
Ahi-Milki
Ahiyababa
Ahsheri
Ahunu
Ajab (Ahabbu) (rey de Israel)
Alejandro Magno
Amenofis IV
Ammu-ladi
Andaria (rey de Lubdu)
Anum-hirbi (rey en Anatolia)
Aqueménida (dinastía persa)
Aramo (rey de Urartu)
Argishti (rey de Urartu)
Arriano (historiador griego)
Asarhadón (rey de Asiria)

Asoka (rey de la India)
Asuhili (rey de Arza)
Asur-bel-kala (rey de Asiria)
Asur-bela-usur (gobernador asirio)
Asur-dan II (rey de Asiria)
Asur-ketti-leshir (rey local en el Habur)
Asur-nasir-apli (hijo de Tukulti-Ninurta I)
Asur-nirari V (rey de Asiria)
Asur-rabi (rey de Asiria)
Asur-resh-ishi (rey de Asiria)
Asur-ubalit I (rey de Asiria)
Asurbanipal (rey de Asiria)
Asurbanipal II (rey de Asiria)
Asurnasirpal (rey de Asiria)
Ata (rey local en Zamua)
Augusto (emperador romano)
Azi-Baal (rey de Arwad)
Azi-ilu (gobernador de Bit-Adini)
Azuru (rey de Ashdod)

Baal, Balu (rey de Tiro)
Baasa (rey de Bit-Ruhubi)
Babu-aha-iddina (visir asirio)
Bagdatu (rey de Mannea)
Banitu (reina asiria)
Bar-Rakib (rey de Samal)
Bel-iqisha (jefe de tribu en Gambulu)
Bel-lesher (funcionario asirio)
Bismarck (canciller alemán)
Boccaccio
Bragadin M. (gobernador de Chipre)
Budi Il (rey de Amón)
Bususu (rey de Nuria)

Calcago (jefe británico)
Carlomagno (rey franco y emperador)
Carlos V (rey de España)
Carlos Martell (rey de los francos)
César (emperador romano)
Ciro (rey de Persia)
Ctesias (historiador griego)

Damasu (rey de Kition)
Daniel (profeta bíblico)
Darío (rey de Persia)

David (rey de Judá)
Dayyan-Asur (oficial asirio)
Diodoro (historiador griego)
Dummuqu (jefe de tribu arameo)
Dunanu (jefe de tribu en Gambulu)

Ekishtura (rey de Idalion)
Eresu (rey de Soli)
Erishum I
Ezequiel (profeta bíblico)

Federico I (emperador germano)

Gige (rey de Lidia)
Gudea (rey de Girsu)
Gunzinanu (rey de Kammanu)
Gupta (dinastía de la India)

Hallusu (rey de Elam)
Hammurabi (rey de Babilonia)
Harzunu (jefe de tribu arameo)
Hatshepsut (reina de Egipto)
Hattushili III (rey de Hatti)
Haussmann (urbanista francés)
Haza-El (rey arameo)
Heródoto (historiador griego)
Hippodamo (urbanista griego)
Histaspes (padre de Darío)
Hu Huan (sabio chino)
Humbanigash (rey de Elam)

Ibn Khaldun (histórico árabe)
Ikausu (rey de Ekron)
Ili-ibni (gobernador de Suhu)
Indabibi (oficial elamita)
Iranzu (rey de Mannea)
Irhuleni (rey de Hama)
Isaías (profeta bíblico)
Ishme-Dagan (rey de Isin)
Ishtar-duri (gobernador asirio)
Ishtar-nanhundi (rey de Elam)
Ititi (rey asirio)
Ituandar (rey de Paphos)
Iván III (zar de Rusia)
Iván IV (zar de Rusia)

Jenofonte (historiador griego)

Kashtaritu (rey de Karkashi)
Kiakki (rey de Shinuhtu)
Kirua (jefe local en Cilicia)
Kisu (rey de Salamina)
Kitpatia (jefe de Bit-Abadani)
Kudur-Nahhunte (rey de Elam)

Lakabera (jefe de tribu arameo)
Layale (jefe árabe)
Lubarna (rey de Patina)
Luli (rey de Sidón)

Magón (autor cartaginés)
Mahoma (profeta del islam)
Manasés (rey de Judá)
Mannu-ki-Adad (gobernador asirio)
Maquiavelo
Marduk-apal-iddina (rey de Babilonia)
Marduk-remanni (oficial asirio)
Marduk-shum-ibni (oficial babilonio)
Marduk-shum-usur (arúspice asirio)
Mateo (evangelista)
Mati-Ilu (rey de Arpad)
Matinu-Baal (rey de Arwad)
Mattan-Baal (rey de Arwad)
Maurya (dinastía de la India)
Mencio (sabio chino)
Metatti (rey de Zikirtu)
Milki-ashapa (rey de Biblos)
Ming (dinastía china)
Mita (rey de Mushki)
Mitinti (rey de Ascalón)
Mogol (dinastía de la India)
Mugalu (rey de Tabal)
Murshili II (rey de Hatti)
Musuri (rey de Moab)
Muttalu (rey de Kummuh)

Nabónido (rey de Babilonia)
Nabopolasar (rey de Babilonia)
Nabu-bel-shumate (oficial caldeo)
Nabucodonosor I
Nabucodonosor II

Nabu-ishdeya-kain (oficial asirio)
Nabu-shezibanni (rey de Hathrib)
Nabu-shum-eresh (gobernador de Nippur)
Nabu-zer-kitti-lishir (rey de Babilonia)
Nahum (profeta bíblico)
Napoleón I (emperador francés)
Napoleón III (emperador francés)
Naqia (reina asiria)
Naram-Sin (rey de Acadia)
Natán (profeta bíblico)
Natnu (rey nabateo)
Necao (=Niku; faraón egipcio)
Nergal-eres (gobernador asirio)
Ninurta-kudur-usur (rey de Suhu)
Nur-Adad (rey de Larsa)
Nur-Adad (rey de Nasibina)

Oibare (escudero de Darío)
Omeyas (dinastía islámica)
Oseas (profeta bíblico)
Otón (emperador germano)

Pan-Asur-lamur (gobernador asirio)
Pedro el Grande (zar de Rusia)
Pihhuniya (rey de Kashka)
Pilagura (rey de Kitrusu)
Pipino (rey de los francos)
Pisiri (rey de Karkemish)
Polibio (historiador griego)

Qalparuda (rey de Patina)
Qaush-gabri (rey de Edom)
Qin (dinastía china)
Qin Shi Huang Di (emperador chino)
Quinto Curzio (autor romano)

Ramsés II (faraón de Egipto)
Ramsés III (faraón de Egipto)
Rimush (rey de Acadia)
Rusa (rey de Urartu)
Salmanasar I (rey de Asiria)
Salmanasar III (rey de Asiria)
Salmanasar IV (rey de Asiria)
Salmanasar V (rey de Asiria)
Samuna (rey de Arabia)

Sandasharme (rey de Hilakku)
Sanduarri (rey de Cilicia)
Sapalulme (rey de Patina)
Sapori (rey de los partos)
Sardanápalo (nombre clásico =Asurbanipal)
Sarduri (rey de Urartu)
Sargón (rey de Acadia)
Sargón II (rey de Asiria)
Sasánida (dinastía de Irán)
Selyúcida (dinastía islámica)
Semíramis (reina de Babilonia)
Senaquerib (rey de Asiria)
Shaka (jefe zulú)
Shamash-shum-ukin (rey de Babilonia)
Shamshi-Adad I (rey de Asiria)
Shamshi-Adad V (rey de Asiria)
Shamshi-ilu (visir asirio)
Shar-lu-dari (rey de Pelusio)
Shidqa (rey de Ascalón)
Shulgi (rey de Ur III)
Shunashura (rey de Kizzuwatna)
Shutruk-Nahhunte (rey de Elam)
Shutur-Nahhundi (rey de Elam)
Shuzubu (rey caldeo)
Sibir (rey de Karduniash)
Silli-bel (rey de Gaza)
Silulu (rey de Asiria)
Sin-ah-usur (oficial asirio)
Sin-iddinam (rey de Larsa)
Sin-kashid (rey de Uruk)
Sofonías (profeta bíblico)
Sulaya (príncipe caldeo)

Tácito (historiador romano)
Tammaritu (rey de Elam)
Tarhulara (rey de Gurgum)
Tarku (Taharqa, faraón nubio)
Teumman (rey de Elam)
Tiglat-pileser I (rey de Asiria)
Tiglat-pileser III (rey de Asiria)
Tucídides (historiador griego)
Tudhaliya IV (rey de Hatti)
Tukulti-Ninurta I (rey de Asiria)
Tukulti-Ninurta II (rey de Asiria)
Tutammu (rey de Unqi)

Tutmosis III (faraón egipcio)

Uaite (rey de los árabes)
Ulmi-Teshub (rey de Tarhuntasha)
Ulusunu (rey de Mannea)
Umbadara (rey de Elam)
Umman-Haldash (rey de Elam)
Umman-menanu (rey de Elam)
Ummanigash (rey de Elam)
Unasagusu (rey de Lidar)
Uperi (rey de Dilmun)
Ursa (rey de Urartu)
Urtaku (rey de Elam)
Urzana (rey de Musasir)

Veleyo (Velleio Patercolo, autor romano)

Wabu (usurpador árabe)
Warad-Sin (rey de Larsa)
Wasashatta (rey de Hanigalbat)
Wayate (rey de Qedar, Arabia)

Yahdun-Lim (rey de Mari)
Yakinlu (rey de Arwad)
Yanzu (rey de Bit-Haban)
Yapa (reina asiria)
Yasil (jefe de tribu arameo)
Yata (jefe de tribu árabe)
Yaubidi (rey de Hama)
Yauta (rey de Qedar)

Divinidades y seres míticos

Adad (divinidad sumero-acadia
Adapa (héroe legendario)
Ahuramazda (dios de Irán)
Amón (divinidad egipcia)
Anu (divinidad sumero-acadia)
Anu-rabu (dios de Der)
Armada (divinidad asiria)
Asur (Assur, dios asirio)
Atarsamain (dios de Qedar, Arabia)

Bagbartu (diosa urartea)
Banitu (divinidad babilonia)
Belet-balati (diosa asiria)

Belit-ilani (diosa asiria)
Beltu (diosa asirio-babilonia)
Belu (dios asirio-babilonio)
Burruqu (dios de Ver)

Dilbat (estrella Venus)

Ea (dios sumerio-acadio)
Enki (dios sumerio)
Enkidu (héroe mítico)
Enlil (dios sumerio-acadio)
Enmerkar (héroe mítico)
Erra (dios de la peste)

Gilgames (héroe mítico)
Gog y Magog (invasores del norte):
Gula (divinidad sanadora)

Haldia (dios urarteo)
Huwawa (monstruo mítico)

Ishtar (diosa asirio-babilonia)

Kashitu (diosa de Uruk)
Kurunam (dios de Uruk)

Mar-biti-sha-birit-nari (dios de Der)
Mar-biti-sha-pan-biti (dios de Der)
Marduk (dios de Babilonia)
Mulissu (diosa asiria)
Nabu (dios asirio-babilonia)
Nanaya (diosa de Uruk)
Ner-etagmil (dios de Der)
Nergal (dios sumerio-acadio)
Ningirsu (dios de Lagash)
Ninhil (diosa sumeria)
Ninhursag (diosa sumeria)
Ninshiku (divinidad asirio-babilonia)
Ninsikila (diosa sumeria)
Ninurta (dios asirio-babilonio)
Ninzaga (divinidad sumeria)
Nusku (dios asirio)

Palil (dios de Uruk)

Sakkud (dios de Der)
Salmu (disco solar alado)
Shamash (dios solar asirio-babilonio)
Sharrat-Der (diosa de Der)
Shukaniya (dios de Der)
Shushinak (dios elamita)
Sin (dios lunar asirio-babilonio)
Sol invicto

Urkitu (dios de Der)
Usur-amassa (dios de Der)
Ut-napishtim (héroe mítico)

Venus

Yahvé (dios de Israel)

Zarpanitu (diosa de Babilonia)
Zoroastro (profeta de Irán)

Lugares y pueblos

Abidaru (pueblo en Elam)
Acad, Accad, Acadia (ciudad, región y dinastía de Mesopotamia central; sinónimo de Babilonia)
Adana (ciudad en Cilicia)
Adilur (monte en Siria)
Adummatu (ciudad en Arabia, hoy Dumar al-Jandal)
África
Agade (*v. t.* Acad, Acadia)
Ahlamu (nómadas)
Alaska
Alejandría (Egipto)
Alemania
Aligu (ciudad de Bit-Adini)
Amano (monte de Siria)
Amarna (capital egipcia)
América
América Latina
Ammanana (monte en Siria)
Amón, amonitas (pueblo en Jordania)
Amorreos (nómadas de Siria y Mesopotamia)
Amur (río en Asia)
Amurru (cuadrante oeste del mundo, Siria)
Ana-Asur-uter-asbat (*v.* Pitru)
Anara (monte al norte de Asiria)

Anat (ciudad en el Éufrates Medio)
Anatolia (nombre clásico de Turquía)
Andalucía (sur de España)
Anti-Líbano
Antioquía (ciudad en Siria)
Anzan (pueblo en Irán)
Anzaria (ciudad en Media)
Apishlu (pueblo en Anatolia)
Arabia, árabes
Aracosia (pueblo en Irán)
Arahtu (río y canal en Babilonia)
Aralu (monte mítico)
Arameos (pueblo en Siria y Mesopotamia)
Aratta (pueblo mítico en Irán)
Arbela (ciudad asiria)
Argel, Argelia
Aribua (ciudad en Siria)
Aridu (ciudad en los montes Zagros)
Arina (ciudad en Anatolia)
Armenia (país en la Anatolia oriental)
Arpad (ciudad en Siria)
Arrakdu (ciudad en Zamua)
Arrapha (ciudad en el sudeste de Asiria)
Arslan Tas (lugar en Siria, *v. t.* Hadattu)
Arwad (ciudad fenicia)
Arza (ciudad en Palestina)
Arzizu (ciudad en Zamua)
Arzuhina (ciudad en Zamua)
Asbat-lakunu (*v.* Aligu)
Ascalón (ciudad en Palestina)
Ashdod (ciudad en Palestina)
Asia
Asia central
Asiria, asirios *passim*
Asur (capital asiria)
Asur-iqisha (nombre asirio de Ulluba)
Atalur (monte en Siria)
Atenas
Atika (pueblo en Nubia)
Atlila (ciudad en Zamua)
Aztecas (pueblo de México)

Bab-Diri (ciudad de Elam)
Babel (Babilonia)
Babilonia, babilonios

Babilu (paso de montaña en los Zagros)
Badanu (ciudad en Arabia)
Bagdad
Bail-ili (pueblo en Media)
Balawat (lugar en Asiria)
Balcanes
Bali-Harri (monte en Chipre)
Baltaya (lugar en Asiria)
Baltil (Assur)
Baqarru (ciudad en Zamua)
Baréin (isla en el golfo Pérsico)
Barhalzi (provincia asiria)
Barnakku (pueblo al norte de Asiria)
Battriana (pueblo en Irán)
Bavian (lugar en Asiria)
Bazu (actualmente Qatar)
Behistún (lugar en Persia)
Berlín
Biblos (ciudad fenicia)
Bikni (monte en Irán, hoy Demavend)
Bit-Abadani (pueblo en Media)
Bit-Adini (pueblo en el Éufrates Medio)
Bit-Agushi (zona de Aleppo)
Bit-Ammukani (tribu caldea)
Bit-Dakkuri (tribu caldea)
Bit-Gabaya (tribu en Media)
Bit-Gabbari (*v.* Samal)
Bit-Haban (tribu en Media)
Bit-Halupe (pueblo en el Éufrates Medio)
Bit-Imbi (ciudad en Elam)
Bit-Kizilmah (pueblo en los montes Zagros)
Bit-Ruhubi (pueblo en Palestina)
Bit-Sangibuti (pueblo en Irán occidental)
Bit-Shaalli (tribu caldea)
Bit-Shilani (tribu caldea)
Bit-Yakini (tribu caldea)
Bit-Zamani (pueblo en el Alto Tigris)
Bizancio, bizantinos
Borsippa (ciudad en Babilonia)
Bouvines, batalla de
Británicos (antiguo pueblo de Inglaterra)
Bube (ciudad junto a Der)
Bukre (lugar en el desierto sirio)

Cairo (capital egipcia)

Caldea, caldeos (país y pueblo en el sur de Babilonia)
Capadocia (Anatolia central)
Cari (pueblo en Anatolia sudoccidental)
Carmania (región en Irán)
Carolina (estado de Estados Unidos)
Cartago (capital púnica)
Casitas (pueblo de los Zagros)
Cáucaso
Chang'an (capital china)
China, chinos
Chipre (isla del Mediterráneo)
Cilicia (el sureste de Anatolia)
Cimbros (pueblo germánico)
Cimmeros (nómadas del este de Anatolia)
Citio (Lárnaca) (ciudad de Chipre)
Ciudad del Cabo (ciudad en Sudáfrica)
Ciudad Interna (Assur)
Ciudad Nueva (*v.* Hadattu, Cartago)
Constantinopla
Corasmia (pueblo de Irán)
Corea, coreanos
Corinto (ciudad griega)

Damasco (capital de Siria)
Damdammusa (ciudad en el Alto Tigris)
Damunu (tribu caldea)
Dapara (monte en Afganistán)
Der (ciudad en el norte del Bajo Tigris)
Dibar (monte mítico de Siria)
Dilmun (actual Baréin)
Dirru (ciudad en el Alto Tigris)
Dumat al-Jandal (ciudad en el desierto árabe)
Dur-Asur (nombre asirio de Atlila)
Dur-Asur-ketti-leshir (ciudad en el Alto Habur)
Dur-Atanate (ciudad en Zamua)
Dur-Athara (ciudad en el Tigris Medio)
Dur-Katlimmu (ciudad en el Habur Medio)
Dur-Kurigalzu (ciudad en Babilonia)
Dur-Nabu (nombre asirio de Dur-Athara)
Dur-Ninurta-kudur-usur (ciudad en Suhu)
Dur-Sharrukin (capital asiria, hoy Horsabad)
Dur-Sin-muballit (ciudad en Babilonia)
Dur-talite (ciudad en Zamua)
Dur-Untash (ciudad en Elam)
Dur-Yahdun-Lim (ciudad en el Éufrates Medio)

Ebla (ciudad en Siria)
Edom (país en Jordania)
Egipto, egipcios
Ekron (Aqqaron) (ciudad en Palestina)
Elam, elamitas (país y pueblo en Khuzistan)
Elenzash (ciudad en Ellipi)
Ellipi (país entre Zagros y Elam)
Elteke (ciudad en Palestina)
Enlil-iqisha (nombre asirio de Samuna)
Eridu (ciudad sumeria)
Escitas (nómadas de Asia Central)
Escocia
España
Estados Unidos
Etinu (ciudad en Zamua)
Etiopía
Éufrates (río en Mesopotamia)
Europa

Famagusta (ciudad en Chipre)
Fara (ciudad sumeria)
Fenicia, fenicios (país y pueblo en Líbano)
Filistea (zona costera en el sur de Palestina)
Francia
Frigia (país en la Anatolia central)

Gales (país en Gran Bretaña)
Galia (Gallia)
Gambulu (tribu aramea en el Tigris Medio)
Gandhara (región al oriente de Irán
Gat (ciudad filistea)
Gaza (ciudad filistea)
Gilzau (ciudad de Siria)
Girsu (ciudad de Sumer)
Grecia, griegos
Gurgum (país del oriente de Anatolia)
Gutis (pueblo en los Zagros)
Guzana (ciudad en la Alta Mesopotamia, hoy Tell Halaf)

Habhu (población en los Zagros)
Habur (río de la Alta Mesopotamia)
Hadashtu (hoy Arslan Tas, en la Alta Mesopotamia)
Hadattu (*v.* Hadashtu)
Halatu (tribu caldea)
Haltemash (población en Elam)

Halule (ciudad del Tigris Medio)
Hama (ciudad de Siria)
Hamanu (monte en Siria)
Hamazi (pueblo entre el Tigris Medio y los Zagros)
Han (dinastía china)
Hanigalbat (Alta Mesopotamia, *v. t.* Mitanni)
Haradu (ciudad en el Éufrates Medio)
Harhar (ciudad de Media)
Harmish (río en la Alta Mesopotamia, hoy Jaghjagh)
Harrán (ciudad en la Alta Mesopotamia)
Hashmar
Hasu (monte de Bazu)
Hathrib/Hathariba (ciudad de Egipto)
Hatte (ciudad de Arabia)
Hatti (país de Anatolia y norte de Siria)
Hayapa (ciudad de Arabia)
Haydala (ciudad de Elam)
Hércules (columnas de)
Hicsos (invasores asiáticos de Egipto)
Hidalu (*v. t.* Haydala)
Hilakku (Cilicia)
Hindanu (ciudad en el Éufrates Medio)
Hindaru (tribu aramea)
Hititas (habitantes de Hatti)
Holanda
Horsabad (*v. t.* Dur-Sharrukin)
Hubushkia (población en Irán occidental)
Humut (ciudad en Babilonia)
Hunos (nómadas del Asia central)
Huradu (ciudad de Elam)
Hurri (país en la Alta Mesopotamia, *v. t.* Mitanni)
Hursagkalamma (ciudad babilonia)
Husur (río en Asiria)

Ibadidi (tribu de Arabia)
Idalion (ciudad de Chipre)
Idiba'il (epónimo de tribu árabe)
Idide (río en Elam)
Illubra (ciudad de Cilicia)
Imgur-Enlil (nombre antiguo de Balawat)
Inca (pueblo de Perú)
India, indios
Indo (río de Pakistán)
Inglaterra
Irán

Irlanda
Irqata (ciudad de Siria)
Irridu (ciudad de la Alta Mesopotamia)
Ishrun (monte de los Zagros)
Isin (ciudad de Babilonia)
Israel, israelitas
Italia

Japón, japoneses
Jerusalén
Jonios (griegos en Anatolia)
Judá (país y reino en Palestina)
Judi Dagh (monte al norte de Asiria)

Kailetu (ciudad del Éufrates Medio)
Kakme (país en Mannea)
Kalhu (capital asiria, Numrud)
Kalzu (ciudad de Asiria)
Kammanu (ciudad de la Anatolia oriental)
Kanesh (ciudad de la Anatolia central)
Kapridargila (localidad junto a Til Barsip)
Kar-Adad (nombre asirio de Anzaria)
Kar-apal-Adad (ciudad de Suhu)
Kar-Asarhadón (ciudad asiria cerca de Sidón)
Kar-Asur (nombre asirio de Humut)
Kar-Asurbanipal (ciudad del Éufrates Medio)
Kar-bel-matate (nombre asirio de Sais)
Kar-Ishtar (nombre asirio de Bit-Gabaya)
Kar-Nabu (nombre asirio de Kisheshlu)
Kar-Nergal (nombre asirio de Kishesim)
Kar-Salmanasar (nombre asirio de Til Barsip)
Kar-Senaquerib (nombre asirio de Elenzash)
Kar-Sharrukin (nombre asirio de Harhar)
Kar-Sin (nombre asirio de Kindau)
Kar-Tukulti-Ninurta (ciudad del Tigris Medio)
Karabel (monte de la costa egea de Anatolia)
Karduniash (nombre casita de Babilonia)
Karkemish (ciudad del Éufrates Medio)
Karnak (Tebas de Egipto)
Kashka, kashkeos (montañeses de Anatolia nordoriental)
Kelishin (paso de montaña en los Zagros)
Kenk (garganta del Alto Éufrates)
Kinabu (ciudad en Tur ʻAbdin)
Kindau (ciudad de Media)
Kinipa (monte de los Zagros, Nisir)

Kirkashi (ciudad de Media)
Kirriuri (población en los Zagros)
Kish (ciudad de Babilonia)
Kisheshlu (ciudad de Media)
Kishesim (ciudad de Media)
Kishtan (ciudad de Kummuh)
Kisiru (ciudad de Asiria)
Kitpatia (ciudad de Media)
Kitrusu (ciudad de Chipre)
Kizzuwatna (país al sureste de Anatolia)
Kültepe (ciudad de Anatolia central, Kanesh)
Kummuh (país al sureste de Anatolia, Commagene)
Kundi (ciudad de Cilicia)
Kurdos (pueblo en Irán y Mesopotamia)
Kurh (ciudad en el Alto Tigris)
Kush (Nubia)
Kuta (ciudad de Babilonia)

Labnanu (Líbano)
Lagash (ciudad de Sumer)
Lahiru (ciudad de Babilonia)
Lakish (ciudad de Palestina)
Laqu (país en el Éufrates Medio)
Larak (ciudad de Babilonia)
Lárnaca (ciudad de Chipre)
Larsa (ciudad de Babilonia)
Lejano Oeste
Levante
Líbano (región y monte de Siria)
Lidar (ciudad de Chipre)
Lidia, lidios (país y pueblo en Anatolia occidental)
Limmir-ishak-Asur (nombre asirio de Hathrib)
Lita-Asur (nombre asirio de Nappigu)
Lubdu (país en el Tigris Medio)
Luisiana (estado de Estados Unidos)
Lulubitas (pueblo montañés de los Zagros)
Lumash (monte de los Zagros)
Luoyang (capital china)

Macedonia (país al norte de Grecia)
Madaktu (ciudad de Elam)
Madara (ciudad del Alto Tigris)
Madre de Dios (topónimo español)
Magan (actual Omán)
Magarisu (ciudad en el Habur)

Magda (región de Mesopotamia)
Malahu (tribu caldea)
Mannea, manneos (país y pueblos del norte de los Zagros)
Mar Inferior (golfo Pérsico)
Mar Rojo
Mar Superior (Mediterráneo, *v. t.* allí)
Mari (ciudad y reino en el Éufrates Medio)
Marib (lugar y dique en el Yemen)
Marsimanu (tribu de Arabia)
Mashqite (ciudad del Éufrates Medio)
Massa (ciudad de Arabia)
Maturaba (ciudad de Zamua)
Maurya (dinastía india)
Maya (pueblo precolombino de México)
Mazamua (*v. t.* Zamua)
Meca, La (ciudad de Arabia)
Media, medos (país y pueblo de Irán occidental)
Medina (ciudad de Arabia)
Mediterráneo (mar)
Mehru (monte en el norte de Asiria)
Melid (ciudad de Anatolia oriental, Malatya)
Meluhha (valle del Indo, después Nubia)
Merv (capital abasida)
Mesopotamia
Mihranu (*v. t.* Mehru)
Mileto (ciudad griega)
Mitanni (reino de la Alta Mesopotamia, Hanigalbat)
Moab (país en Jordania)
Mongoles (nómadas del Asia central)
Moscú (capital rusa)
Muru (ciudad al norte de Siria)
Musasir (ciudad de Urartu)
Mushki (Frigia)
Musru (monte de Siria)
Musru (país de Siria)
Musur (Egipto)

Nabayate (nómadas de Jordania)
Nahr el-Kelb (río junto a Biblos)
Nairi (país del Alto Tigris)
Nal (monte al norte de Asiria)
Napata (capital de Nubia)
Nappigu (ciudad de Bit-Adini)
Naqsh-i Rustam (lugar rupestre en Persia)
Nar-Senaquerib (canal en Asiria)

Nasibina (ciudad de la Alta Mesopotamia)
Neapolis (topónimo griego)
Nebarti-Asur (ciudad del Éufrates Medio)
Nihriya (ciudad de la Alta Mesopotamia)
Nikur (ciudad de Babilonia)
Nimrud (Kalhu, capital asiria)
Nínive (capital asiria)
Nippur (ciudad de Babilonia)
Nipur (nombre asirio del Judi Dagh)
Nirbu (país en Kashyari)
Nisir (*v.* Kinipa)
Nubia (actual Sudán)
Nueva Asiria
Nueva Nínive
Nueva Tiro
Nueva York
Nueva Zelanda
Nuevo Mundo
Nuria (ciudad de Chipre)
Nuzi (ciudad al este del Tigris Medio)

Occidente
Océano
Oman (Magan)
Omeyas (dinastía islámica)
Oriente
Orontes (río de Siria)
Otomanos (dinastía turca)

Pacífico (océano)
Pafos (ciudad de Chipre)
País del mar (país de la Baja Mesopotamia)
Palestina
París
Parsuash (Persia)
Partos (pueblo de Irán)
Pasargade (capital persa)
Pasheru (población de Irán)
Patina (población de Siria)
Patti-hegalli (canal de Asiria)
Patti-Senaquerib (canal de Asiria)
Patusharri (país en Media)
Pelusio (ciudad de Egipto)
Persépolis (capital persa)
Persia, persas (país y pueblo de Irán)

Pérsico, golfo
Piave (río Véneto)
Pidna (ciudad de Macedonia)
Pitanu (país al norte de Asiria)
Pitru (ciudad de Siria)
Poitiers (ciudad de Francia)
Poniente (*v. t.* Occidente)
Ponto (país del norte de Anatolia)
Portugal
Precolombino
Punt (Somalia)
Puqudu (tribu aramea)
Purushanda (ciudad de Anatolia central)

Qadesh (ciudad de Siria)
Qarqar (ciudad de Siria)
Qarti-hadashti («Ciudad Nueva», *v. t.* Cartago y Citio)
Qatar (país del golfo Pérsico)
Qatna (ciudad de Siria)
Qedar, Qedariti (tribu de Arabia)
Qibit-Asur (nombre asirio de Rugulitu)
Que (Cilicia)
Qumanu (región de los Zagros)

Rapiqu (tribu aramea en Babilonia)
Raqqa (ciudad en el Éufrates Medio)
Rasappa (ciudad de Siria)
Rif (cadena montañosa de Argelia)
Roma, romanos
Rosario (topónimo español)
Rugulitu (ciudad de Bit-Adini)
Rusia
Ruua (tribu aramea de Babilonia)

Saba (ciudad del Yemen)
Sagunia (ciudad de Urartu)
Sahlala (ciudad de Bit-Adini)
Sais (ciudad de Egipto)
Salamina (ciudad de Chipre)
Samal (ciudad de Siria)
Samaria, samaritanos (ciudad y pueblo en Palestina)
Samarra (capital abasida)
Samsi-muruna (ciudad en Palestina)
Samuna (ciudad de Babilonia)
San Petersburgo (capital rusa)

Santa Cruz (topónimo español)
Santo Domingo (topónimo español)
Sar-i Pul (lugar de los Zagros)
Sardi (capital de Lidia)
Seleucia (ciudad helénica)
Shadikanni (ciudad de Habur)
Shapiya (capital de Bit-Ammukani)
Shesheg (montaña mítica)
Shinuhtu (ciudad de Tabal)
Shubria (país del Alto Tigris)
Shuruppak (ciudad de Sumer)
Siberia
Sidón (ciudad de Fenicia)
Simesi (paso de montaña de los Zagros)
Sinabu (ciudad en el Alto Tigris)
Sirara (monte de Siria)
Siria:
Sirkeli (lugar de Cilicia)
Sirqu (ciudad en el Éufrates Medio)
Sisu (ciudad de Cilicia)
Smirna
Sogdiana (país de Irán)
Soli (ciudad de Chipre)
Subartu (Alta Mesopotamia)
Subnat (afluente del Tigris)
Suhu (país en el Éufrates Medio)
Sultantepe (lugar al norte de Harrán)
Sumer, sumerios (país y pueblo de la Baja Mesopotamia)
Suru (ciudad del Bajo Habur)
Susa (capital de Elam)
Suteos (nómadas sirios)

Tabal (país en Anatolia central)
Tabitu (ciudad junto al Habur)
Talhat (país en la Alta Mesopotamia)
Tamna (ciudad de Palestina)
Tamudi (tribu de Arabia)
Tarbisu (ciuda de Asiria)
Tarhuntasha (ciudad en Anatolia)
Tarshish (Tartesos, en Andalucía)
Tauro (cadena montañosa en Anatolia)
Tawantinsuyu (el estado inca)
Tebas (capital egipcia)
Tebiltu (río de Asiria)
Teima (ciudad de Arabia)

Tela (ciudad en el Tur Abdin)
Tenochtitlan (capital azteca)
Tigris (río de Mesopotamia)
Til-Asur (nombre asirio de Pitanu)
Til-Barsip (ciudad de Bit-Adini)
Til-Garimmu (ciudad en la Anatolia oriental)
Til-Karmi (lugar de localización desconocida)
Til-sha-turahi (ciudad de Bit-Adini)
Tiro (ciudad de Fenicia)
Tombuctú (ciudad de Mali)
Tukulti-Asur-asbat (nombre asirio de Arrakdu)
Turquía
Tushhan (ciudad del Alto Tigris)

Ubulu (tribu aramea)
Ugarit (ciudad de Siria)
Uluba (país en los Zagros)
Umman-manda (invasores del norte)
Unqi (país en el norte de Siria)
Uppa (monte al norte de Asiria)
Uppume (capital de Shubria)
Ur (ciudad de la Baja Mesopotamia)
Urartu, urarteos (país y pueblo en Armenia)
Urrubnu (monte en los Zagros)
Uruk (ciudad de la Baja Mesopotamia)
Urumu (pueblo en Anatolia oriental)
Usnatu (ciudad de Siria)

Van (lago de, en Armenia)
Vijayanagara (ciudad de la India)
Virginia (estado de Estados Unidos)

Xianyang (capital china)

Ya (país de Chipre)
Yadi (ciudad de Bazu)
Yadnana (Chipre)
Yashubigaleos (tribu casita)
Yatburu (país en Elam)
Yemen (país árabe del sur)

Zab (Grande; río en Asiria)
Zagros (cadena montañosa en Irán)
Zamru (ciudad de Zamua)
Zamua (país en los Zagros centrales)

Zarha (monte de localización desconocida)
Zikirtu (ciudad de Mannea)
Zincirli (nombre moderno de Sam'al)
Zulú (pueblo de Sudáfrica)

Templos y Palacios

Bit Akiti (templo del Año Nuevo)
Bit-kutalli (arsenal asirio)
Bit-reduti (residencia del príncipe heredero)
Bit-Resh (templo en Uruk)

Ekal masharti (templo en Nínive)
É-kur-sag-gal-kur-kurra (templo de Asur en Asur)
Eninnu (templo en Lagash)
Esagila (templo en Babilonia)
Esharra (templo en Asur)

Palacio Nuevo (en Asur)
Palacio Viejo (en Asur)

Sans-Souci (palacio en Potsdam)
Schönbrunn (palacio junto a Viena)

Versalles (palacio junto a París)